DER WELTANSCHAULICHE HINTERGRUND DER MATERIALEN WERTETHIK MAX SCHELERS

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt von

PAUL FRICK

aus Allmendingen

STUTTGART 1933

Adler-Druckerei und Verlags-Anstalt, Johanna Schmidt

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor Dr. Th. L. Haering
4. Februar 1933

Meinen lieben Pflegeeltern

Helene und Augustin Mekes
in Höchstberg

in dankbarer Verehrung und Hochschätzung gewidmet
vom Verfasser

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550010_0086

Einleitung

Unsere vorliegende Arbeit hat in ihrem ersten Teile die Aufgabe zu lösen, das Weltbild der materialen Wertethik Max Schelers aufzusuchen. Der zweite Teil derselben wird sein ethisches System und im besonderen den Begriff des Sittlichen in diesem System zum Gegenstand der Untersuchung machen. Lag es ursprünglich in unserer Absicht, in unserer Arbeit nur auf das ethische System M. Schelers näher einzugehen, so wurde es uns im Verlaufe der Untersuchung völlig klar, daß es ein unnützes Beginnen wäre, dies zu tun, ohne vorher das Schelersche Weltbild zu kennen; ist doch die materiale Wertethik M. Schelers, wie der dritte Teil unserer Arbeit, der die praktische Philosophie unseres Philosophen untersucht, zeigen wird, auf das engste mit einer bestimmten Weltanschauung verkettet. Die materiale Wertethik ist keineswegs aus sich selbst begründet. Die ethischen Probleme sind verwoben mit den Gedanken, Vorstellungen und Ideen, die M. Scheler über die Gesamtheit des Seins hat. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird im engsten Zusammenhange mit letzten metaphysischen Fragen gestellt. Wir verweisen hier ganz besonders auf unsere Untersuchung über das Verhältnis der materialen Wertethik zur Religion. Ferner sei hier auf die Auseinandersetzungen M. Schelers in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen" (Bd. I, S. 549) mit H. Kerler hingewiesen, worin Scheler den Gedanken zurückweist, daß die Geltung des Moralischen unabhängig sei von unserer religiösen oder metaphysischen Vorstellung des Weltgrundes. Nicht zuletzt ist die Tatsache, daß M. Scheler in seinem Werke „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" das Problem über die verschiedenen ontologischen Strukturen von Person und Welt, ferner von Außenwelt, Innenwelt und Leibsphäre etc. aufwirft und zum Teil auch zu lösen versucht, ferner die Frage nach der Realität der Welt in den Bereich der in diesem Werke gestellten Probleme mit einbezieht, eine Rechtfertigung dafür, daß wir uns zunächst mit dem weltanschaulichen Hintergrunde der materialen Wertethik befassen. Mit dieser Feststellung wollen wir allerdings für unsere Person nichts darüber ausmachen, ob Welt- und Lebensanschauung

nicht etwa doch grundsätzlich von einander trennbar sind, ein Gedanke, der von verschiedenen Philosophen vertreten wird. Wir werden daher zuerst versuchen, das Weltbild der Schelerschen materialen Wertethik zu gewinnen. Um aber Mittel und Wege aufzuzeigen, wie unser Philosoph zur Einsicht in die letzten Zusammenhänge der Dinge, zu einer rationalen Weltanschauung gelangt, lassen wir unseren Untersuchungen eine Selbstbesinnung des Geistes auf sein theoretisches Verhalten überhaupt vorausgehen. Diese grundsätzliche Besinnung des Geistes auf sein theoretisches Verhalten sucht die Fragen nach Möglichkeit, Ursprung, Wesen, Arten und Kriterien der Erkenntnis zu beantworten. Wir wollen uns auf die Beantwortung der Frage nach Ursprung und Wesen der Erkenntnis eines Weltbildes beschränken. Diese Frage nach dem Ursprung und Wesen der Erkenntnis ist aber zugleich die Frage nach der Gegebenheit. Es ist die Frage darnach: Kann der menschliche Geist das, was er von der einen Welt zu wissen vorgibt, auch aus seinem Gegebenheitsbereich heraus rechtfertigen oder nicht, bedeutet für ihn Erkennen soviel wie gegenseitige Uebereinstimmung des Denkens mit einem Sein, das ihm in irgend einer Art der Erfahrung gegeben ist, oder aber bedeutet ihm Erkenntnis soviel wie Gegenstandserzeugung? Die Geschichte der philosophischen Systeme erlaubt uns das Problem der Gegebenheit unter der Frage zu betrachten: Welche Definition des Gegebenen haben jeweils die einzelnen Philosophen ihren verschiedenen Systemen zugrundegelegt? Geht man im Bereich der positiven Wissenschaften im allgemeinen einfach davon aus, daß das Gegebene in seinem Bestande durchaus gesichert ist, und daß das Denken dieses Gegebene nur hinzunehmen habe, so liegt der Fall in der Philosophie doch ganz anders. Ist doch in der Philosophie der Streit schon da entbrannt, wo es gilt, eine Definition des Gegebenen aufzustellen. So ist es auch zu erklären, daß diese Definition in der verschiedensten und gegensätzlichsten Weise vorgenommen worden ist. Trotz dieser Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten der Art und Weise einer Definition des Gegebenen können wir zwei Grundrichtungen, zwei extreme Pole aufstellen, innerhalb welcher im Verlaufe der Geschichte der Philosophie es versucht worden ist, das Problem der Gegebenheit zu lösen. Die eine extreme Richtung behauptet, daß das Gegebene ein bestimmtes So- und Nichtanderssein darstelle, das vom Denken einfach hingenommen werden müsse. Das Gegebene wird einfach gehabt und das Denken hat erst dann einzusetzen, wenn es gilt, das bestimmte Sosein des Gegebenen begrifflich nachzuzeichnen. Das Denken hat für das Zustandekommen einer kategorial geformten Welt keine Bedeutung. Das, was von dieser bereits präformierten Welt gegeben ist, wird einfach hingenommen, wobei alle subjektiven Denkvornahmen zunächst ausgeschaltet werden müssen; denn das Denken hat erst dann einzusetzen,

wenn es gilt, die Gegebenheit begrifflich zu fassen. Die Wirklichkeit muß nicht erst vom Denken geschaffen werden, sondern dieses hat sich nach jener zu richten. Das Erkennen ist vornehmlich ein Empfangen, ein Hinnehmen. Urteils- und Begriffserlebnisse sind Symbole für eine bereits vorgefundene, vorgeformte und in allen Teilen schon geordnete Wirklichkeit. Dem vornehmlich rezeptiven Charakter des Denkens einerseits entspricht eine in allen ihren Einzelheiten kategorial präformierte Gegebenheit andererseits. Fassen wir Erkenntnis als eine „Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt",[1] so wäre in diesem Falle das Objekt das ausschlaggebende Glied der Erkenntnisrelation; denn dieser Theorie gemäß hätte sich das Subjekt in der Erkenntnis nach dem Objekt zu richten. Der Gedanke, daß das Subjekt im Erkenntnisprozesse nach der objektiven Vorgegebenheit sich richte, ist der Kerngedanke des „Objektivismus".[2] Die Frage nach dem Seinscharakter des Objekts, das heißt die Frage nach der Realität desselben, kann dabei gänzlich außer acht gelassen werden, wenn wir sagen, das erkennende Subjekt richte sich nach den vorgegebenen Bestimmtheiten eines Objekts. Diese Art der Lösung des Erkenntnisproblems wäre somit eine „vormetaphysische"[3] Lösung desselben. Der extreme Gegenpol dieser Richtung ist diejenige Auffassung, die sich am Grundsatz der Spontaneität des Denkens orientiert. Das Denken ist schöpferische Funktion. Es gibt nichts, das dem Denken schon als kategorial Geformtes gegeben wäre. „Die Gegebenheit selbst muß denkend erzeugt werden. Der Gegenstand ist Denkerzeugnis".[4] Wie „das Unendliche nur als Entwicklung durch endliche Stufen gedacht werden" kann, so ist es auch im gegenständlichen Denken; denn auch hier besteht ein steter Fortgang, „und es bleibt also immer richtig, daß geradezu der Gegenstand nicht ist, sondern wird."[5] Damit ist aber das Gegebene eingeordnet in den unendlichen Bestimmungsprozeß des Denkens. Das Gegebene weist immer schon die Merkmale und Bestimmtheiten des Denkens auf und ist an die Beziehung zum Denken als seine Bedingung gebunden. Daraus aber geht hervor, daß im vorliegenden Falle das Subjekt den bestimmenden Faktor im Erkenntnisprozeß darstellt. Sofern wir von der Frage nach der Realität des Subjekts bzw. des Objekts absehen, können wir auch hier von einer „vormetaphysischen" Lösung des Erkenntnisproblems sprechen. Innerhalb dieser beiden extremen Deutungen des Gegebenen dürften sich die verschiedensten Lösungen der Frage nach dem Gegebenen im Verlaufe der Geschichte der Philosophie be-

[1] I. Hessen, „Erkenntnistheorie", S. 62.
[2] I. Hessen, „Erkenntnistheorie", S. 64.
[3] I. Hessen, „Erkenntnistheorie", S. 63.
[4] Cohen, „Aesthetik", S. 77 I.
[5] Natorp, „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft", S. 18.

finden. Was bedeutet nun aber Gegebenheit für M. Scheler? Mit der von E. Husserl begründeten Phänomenologie ist er darin einig, daß Erkennen vornehmlich ein Hinnehmen der Bestimmtheiten des Gegebenen bedeutet, daß allen Erkenntnissen bestimmte Anschauungen zu Grunde liegen, und daß somit das Denken nach dem Gehalt des Gegebenen sich richtet, nicht aber diesen erst schafft. Das, was Scheler von den in unserer Arbeit aufgeführten Sphären der Gesamtheit des Seins zu wissen vorgibt, sucht er in der Tat aus dem Gegebenheitsbereiche heraus zu rechtfertigen. Der Geist hat nur, um zu einer rationalen Weltanschauung zu gelangen, nach den verschiedenen Seinsschichten der Welt zu blicken, sich die verschiedenen ontologischen Strukturen der Welt zum Aufweis zu bringen und das jeweils Geschaute begrifflich zu fassen. In den verschiedenen Blickrichtungen des Geistes stößt dieser nicht nur auf einen in allen seinen Teilen kategorial vorgeformten sinnlichen Gehalt, sondern perzipiert auch vor allem die asensorielle Struktur des Soseins der Welt in einer geistigen Intuition. Dasjenige aber, was die Realität der Welt ausmacht, gemäß Schelerscher Theorie „Widerstand- und Wirksamsein", ist nach Ansicht unseres Philosophen nicht den perzeptiven Akten des Geistes gegeben. Die Realität der Welt ist nur und ausschließlich einem triebhaft voluntativen Verhalten zur Welt gegeben. Die Realitätsfrage der Welt bzw. ihrer einzelnen Sphären wird daher jeweils getrennt von der Soseinsfrage der Welt und ihrer verschiedenen Seinsschichten behandelt werden müssen. Um aber die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Lösung der Soseins- und der Realitätsfrage der Welt zu schaffen, halten wir es für notwendig, zunächst die Frage aufzuwerfen: Was ist dieser Geist, der sich zur Erkenntnis des Soseins der Welt zu erheben vermag? Wodurch unterscheidet er sich von einem nur triebhaft voluntativen Lebewesen, dem der Widerstand der Welt, das heißt die Realität derselben, gegeben ist?

Die Weltanschauung der materialen Wertethik

Der Personbegriff

Fragen wir nach den wesentlichen Merkmalen des Person- oder Geistbegriffes M. Schelers, so nennen wir zuerst das Merkmal der Stellung des Geistes außerhalb der Welt. Weder Gott, die unendliche Geistesperson, noch die Menschen, die endlichen Personen, sind in der Welt. Mit Wesensnotwendigkeit nimmt alles, was eine geistige Struktur aufweist, diese exponierte Stellung zur Welt ein, also nicht nur Gott, das makrokosmische Weltkorrelat, sondern auch die endlichen Geistwesen, die Menschen. Mit dieser Korrelation hat Scheler die Welt ausschließlich zu einer Welt als Sache gestempelt, gewiß eine Eigentümlichkeit, welche der Schelerschen Philosophie ein besonderes Gepräge gibt, allerdings auch eine Besonderheit, die auf ablehnende Kritik gestoßen ist. Nicolai Hartmann bezeichnet diese Gegenüberstellung von Person und Welt einen extremen Personalismus. Es ist ein „Fehler",[1] die Welt in eine Relation zur Person zu stellen; denn diese Relativität läßt sich ontologisch nicht aufweisen, da kein Phänomen dieser Relativität entspricht, und N. Hartmann dürfte recht haben, wenn er meint, daß in diesem Personalismus „sonderbarerweise ein Motiv jenes selben Idealismus"[2] nachwirkt, den Scheler doch bekämpft. Dieses Motiv ist jedoch niemals so zu fassen, als ob Scheler damit sagen wolle, daß Sosein und Dasein der Welt in ihrem Erlebtwerden seitens der Person Gottes aufgehe, etwa im Sinne des Berkley'schen „esse gleich percipi", als ob die Welt in ihrem Sosein wie Dasein nur in mente eines Gottes bestünde. Daß Scheler eine derartige Auffassung überhaupt nie hatte, wird in unserer ganzen Arbeit deutlich zum Ausdruck kommen. Das von N. Hartmann angeführte Moment, das Scheler mit dem Idealismus gemeinsam hat, ist nur der Tatbestand, daß die Person nicht in der Welt, sondern wesensmäßig immer außerhalb derselben ist. Nur diesen von Max Scheler behaupteten Tatbestand und nichts anderes kritisiert Hartmann, wenn er sagt: „Die Welt,

[1], [2] N. Hartmann, „Ethik", S. 213 ff.

dieser ewige Singular, ist weit entfernt, bloß die Welt der Sache zu sein — geschweige denn die der Gegenstände; denn eben Sachen sind in ihrem Ansichsein indifferent dagegen, ob sie Gegenstände für jemand sind, oder nicht; dieselbe Welt ist vielmehr ebenso ursprünglich die Welt der Personen." „‚Person' und ‚Sache' bilden eine Gegensatzrelation innerhalb der realen Welt."[1] So besteht Hartmann darauf, die Person mit der Sache als Teil der Welt zu betrachten. Mit der Abgrenzung des Geist- oder Personenbegriffes gegen den Weltbegriff haben wir das erste Merkmal des Geistbegriffes gewonnen. Es ist die exponierte Stellung der Person gegenüber der Welt als Sache. Eine zweite Abgrenzung ist die Abgrenzung der Person gegen das Ich und seine Erlebnisse, das ja in der Welt ist und jederzeit Gegenstand eines Aktes der Person werden kann, nämlich Gegenstand des Aktes der inneren Wahrnehmung. Die Person gehört nicht zu den psychischen Tatsachen, die „eine besondere Form von Mannigfaltigkeit" besitzen, nämlich die des „puren Ineinander" „im Ich"; sie ist aber auch nicht ein „Ich", das eben diese „Einheit einer Mannigfaltigkeit des puren Ineinander"[2] der psychischen Tatsachen darstellt. Die Welt psychischer Tatsachen stellt eine Ordnung dar, die toto coelo verschieden ist von der Ordnung personaler Tatsachen. Die Person ist psychisch indifferent. Eine dritte Abgrenzung des Personenbegriffes ist die gegen den Begriff der Außenwelt; denn die Person ist auch physisch indifferent. Aus all dem ergibt sich, daß die Person als etwas aufgefaßt werden muß, „was gegenüber dem Gegensatz ‚Ich — Du', ‚Psychisch — Physisch', ‚Ich — Außenwelt' völlig indifferent ist".[3] Diese Abgrenzung der Personsphäre gegenüber der Welt bzw. der psychischen und physischen Seinsschicht, die Seinsschichten innerhalb der Welt als Sache sind, besagt, daß wir bei der Gewinnung des Personenbegriffes einer Sphäre sui generis gegenüber befinden. Hüten wir uns vor einer metabasis eis allo genos, d. h. vor einem Hinübergleiten in eine der eben genannten Sphären, gegen die wir die Person abgrenzten, wenn wir jetzt daran gehen, die Struktur des Geistes zu fassen! Die Person ist reines Aktwesen; sie ist die Vollzieherin ihrer Akte. Das Verhältnis, in welchem sie zu ihren Akten steht, wird weder durch die Substantialitäts- noch durch die Aktualitätstheorie richtig getroffen. Weder die Substantialitätstheorie, welche die Person nur als Trägerin der Akte bestimmen würde, noch die Aktualitätstheorie, welche die Person nur als den Zusammenhang ihrer Akte bezeichnen würde, treffen dieses Verhältnis der Person zu ihren Akten in ihrem Kerne. Person ist eben nicht Substanz, wie die Substanz eines Dinges, die in dem Dinge als bleibender, be-

[1] N. Hartmann, „Ethik", S. 213 ff.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 433 f.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 405.

harrlicher und unveränderlicher Träger allen wechselnden und veränderlichen Eigenschaften oder Modifikationen desselben untersteht. Person verhält sich zu ihren Akten nicht wie Substanz zu ihren Akzidenzien, „vielmehr steckt in jedem vollkonkreten Akt die ganze Person und ‚variiert' in und durch jeden Akt auch die ganze Person".[1] Auch ist die Person nicht der bloße Zusammenhang der Akte; denn ihr Sein geht nicht in ihren Akten auf. Sie ist die Vollzieherin der geistigen Akte und lebt mit ihrer Totalität in diesen. Die Akte aber sind es, mit deren Hilfe die Person die Welt als Sache vergegenständlicht; denn nur den Akten einer Person kommt die Fähigkeit zu, eine Welt als Sache zu vergegenständlichen, eine Fähigkeit, die Scheler mit Intentionalität bezeichnet. Was bedeutet es aber, die Welt als Sache, der die Person als personales Gegenglied gegenüber steht, zu vergegenständlichen? Die Antwort auf diese Frage ist im Schelerschen Sinne zweifellos dahin zu geben, daß die Welt für die Person dann Gegenstand wird, wenn sich die Person im Vollzug ihrer Akte auf die Welt richtet, um am Sosein bzw. Wertsein der Welt erlebend teilzunehmen. Sosein und Wertsein der Welt bestimmen den Geist, daß er aus seinem eigenen Bereiche gleichsam heraustrete und in einen ganz anderen Bereich, eben in den Bereich der Welt hinübergreife, um im Wahrnehmen bzw. Wertnehmen an diesem Sosein und Wertsein der Welt Teilhabe zu gewinnen. Wir verweisen an dieser Stelle auf unsere Einleitung zurück, wo wir in unseren erkenntnistheoretischen Ausführungen die Erkenntnistheorie Max Schelers als einen phänomenologischen Objektivismus bezeichneten. Wir wollten damit sagen, daß Max Scheler beim Zustandekommen der Erkenntnis sich ausschließlich an der kategorial präformierten Gegebenheit orientiere. Die Welt weist sowohl hinsichtlich ihres Soseins als auch ihres Wertseins eine schon in sich bestimmte kategoriale Struktur auf. Der Geist kann diese kategoriale Struktur nur dann erschauen, wenn er im Aktvollzug sich diese zum Aufweis bringt oder mit anderen Worten, wenn er die Welt vergegenständlicht. Diese Vergegenständlichung der Welt gelingt dem Geiste aber nur unter der Voraussetzung völliger Triebgelöstheit. Nur das „reine" Wahrnehmen und Wertnehmen d. h., sofern es triebgelöst ist, vermag es, Sosein wie Wertsein der Welt sich zum Aufweis zu bringen. Nur sofern die Person rein von aller Triebgebundenheit dasteht, ihr Aktvollzug nur und ausschließlich von Sosein und Wertsein der ihr gegenüberstehenden Welt bestimmt ist, vermag sie es, sich die Welt zur Offenbarung zu bringen und das Geoffenbarte in seiner Objektivität begrifflich zu fassen. Nicht ein undistanziertes Verhalten, wie das triebhafte Verhalten es darstellt, bahnt ihr den Weg zur reinen objektiven Schau der Welt, sei es der realen Welt oder aber der Ideen, sondern nur ein ausgespro-

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 400.

chen distanziertes, eine gewisse „Fernstellung“.[1] Nur wenn die Motivationskausalität des Aktvollzuges das „Sosein eines zum Gegenstand erhobenen Anschauungskomplexes“ darstellt, hat die Person die Gewähr dafür, die Welt in ihrem an sich seienden Sosein zu erkennen. Die Welt muß als „selbstwertig“ erlebt sein, nicht aber als Mittel, Triebe zu befriedigen, will die Person die Wertstruktur dieser Welt im reinen Wertnehmen auffassen. Diese Welt ist aber eine zweischichtige Welt. Einerseits ist sie die reale Welt der Dinge und Güter, andererseits die Welt der Ideen und Wesenheiten. Auch die Welt der Wesenheiten ist es, die dem triebgelösten Akt eines Geistwesens zur Offenbarung kommt. Damit aber ist das Problem der Wesensschau aufgeworfen. Bedeutet Intentionalität außer der Vergegenständlichung der Welt noch Losschälung vom triebhaften Prinzip alles organischen Lebens, so hat das intentionale oder vergegenständlichende Verhalten des Geistes die Ausschaltung alles Wirklichkeitserlebnisses zur Folge. Denn, was Scheler im „Formalismus“ noch dahingestellt sein läßt, spricht er später unzweideutig aus, daß nämlich das Realitätsmoment nur dem triebhaften Verhalten gegeben sei. Das Realitätserlebnis als Erlebnis „geht allem Bewußtsein, geht aller Vorstellung, aller Wahrnehmung vorher“.[2] Realitätsgegebenheit ist nie Gegebenheit für ein Wissen, für ein Bewußtsein. Was bedeutet aber diese Ausschaltung der Realitätsgegebenheit im intentionalen Akte? Sie hat nicht nur zur Folge, daß „etwas verschwindet, sondern auch etwas Neues in die Erscheinung tritt, etwas, was in der natürlichen Weltanschauung nicht enthalten war, etwas, was sich uns als Grundbestandteil des echten Wesens enthüllen wird“.[3] Wir sind beim Akte der Ideierung angelangt, einem Akte, der ein „spezifisch geistiger Akt“ ist, durch den wir „unabhängig von der Zahl der Beobachtungen, die wir machen, und von induktiven Schlußfolgerungen die essentiellen Aufbauformen der Welt an je einem Beispiel der betreffenden Wesensregion mit erfassen“.[4] Wenn die Methode der Wesensschau bei Max Scheler einen ganz anderen Verlauf nimmt als bei Edmund Husserl, so ist diese Verschiedenheit eine Folge davon, daß Max Scheler erkenntnistheoretischer Realist ist, wohingegen Edmund Husserl als erkenntnistheoretischer Idealist auftritt, sofern ja Husserl den konkreten Trägern der Wesenheiten oder Washeiten den Realitätscharakter abspricht. Die Methode der Wesensschau gestaltet sich bei E. Husserl daher ganz folgerichtig als eine logische Methode; denn das „Abtragen der Schichten“ ist ihm ein gedankliches „In-Klammernsetzen“ oder „Außer-Rech-

[1] M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, S. 49.
[2] M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, S. 63.
[3] M. Scheler, „Idealismus — Realismus“, Phil.Anz. 283.
[4] M. Scheler, „Die Stellung . . .“, S. 60.

nungbringen" alles dessen, wodurch sich das empirische vom reinen Phänomen unterscheidet, wozu auch das Moment des Realseins gehört. Da Husserl aber Realsein nicht das bedeutet, was es bei Scheler ist, — für Husserl bedeutet nämlich Realsein soviel wie „eine Stelle in der Zeit haben", — so beginnt bei ihm die Wesensschau nicht wie bei Scheler mit der Ablösung des Realitätsmomentes durch Außerkraftsetzung der Funktionen, welche die Realität erfassen, sondern mit der Zurückhaltung des Daseinsurteils.

Dieses Verhalten des Geistes, die Schau des Soseins und Wertseins der Welt, wozu ihn die Intentionalität befähigt, steht im gegensätzlichen Verhältnis zum Verhalten eines Lebewesens. Das Verhalten eines Lebewesens müssen wir aber gerade an dieser Stelle kurz zum Gegenstand unserer Arbeit machen, damit das Verhalten des Geistes auf dem Hintergrunde seines Gegensatzes sich deutlich abhebe. Der Begriff des Lebewesens meint eine „psychophysische Einheit",[1] die sich aus einem Leibe und einem Ich mit seinen Ichfunktionen konstituiert. Beide, Leib und Ich, sind an anderer Stelle unserer Arbeit Gegenstand eingehender Untersuchungen, weshalb wir an dieser Stelle uns über den Begriff des Lebewesens nur soweit auslassen, als unbedingt dazu nötig ist, über das Verhalten des Lebewesens im Gegensatz zu dem des Geistes klar zu werden. „Die Einheit der physischen und psychischen Funktionen ist eine Tatsache, die für alle Lebewesen"[2] gilt. Das psychophysische Leben ist eins;" denn physiologische und psychologische Prozesse sind nur „zwei Seiten des nach seiner Gestaltung und nach dem Zusammenspiel seiner Funktionen einen übermechanischen Lebensvorgangs".[3] Ein Lebewesen ist also psychophysischer Natur und hat seine Stellung noch durchaus in der Welt als Sache. Dem Lebewesen steht wesensgemäß nicht eine gegenständliche Welt, wie der Person, sondern eine Umwelt gegenüber, die „auf Grund der Wertrichtungen des leiblichen Teillebens und der ihm immanenten Vorzugsregeln aus der Ganzheit der Welttatsachen herausgeschnitten"[4] ist. Das Verhalten des Lebewesens seiner Umwelt gegenüber ist abhängig von seiner Triebstruktur; denn nur diejenigen Dinge und Güter fallen in den Bereich seiner Umwelt, die für seine Triebe interessant sind. Seine Umwelt oder das Milieu ist geradezu das „Gegenbild" seiner Triebstruktur. Der Trieb allein steuert das animalische Leben, nicht aber wird dieses Leben vom Sosein oder Wertsein dieser Welt bestimmt. Diese kurzen Ausführungen über das Korrelationspaar: Lebewesen — Umwelt genügen, um das Verhalten des Geistes sich klar von seinem Gegensatze abheben und hervor-

[1] M. Scheler, „Die Stellung . . ." S. 91 ff.
[2] M. Scheler, „Die Stellung . . .", S. 92.
[3] M. Scheler, „Die Stellung . . .", S. 87.
[4] M. Scheler, „Formalismus", S. 159.

treten zu lassen. Wir wollen nur die wichtigsten Gegensätze herausheben. Der Aktvollzug des Geistes wird, wie oben festgestellt, durch Sosein und Wertsein der Welt ausgelöst. Das Lebewesen ist in seinem Verhalten weder durch das Sosein noch durch das Wertsein der Welt bestimmt. Sein Verhalten ist völlig abhängig von seiner Triebstruktur. Das Verhalten eines Lebewesens verhält sich zu dem eines Geistwesens wie ein triebgebundenes und undistanziertes zu einem triebgelösten und distanzierten. Das Korrelat eines Lebewesens ist die Umwelt d. h. die Welt, wie sie dem durch einen Leib und seine Triebe bedingten Sehen, Hören usw. eines Ich erscheint. Das Korrelat eines Geistwesens hingegen ist, wie ausgeführt, die Welt, wie sie den durch einen Leib und seine Triebe nicht bedingten Akten der reinen Wahrnehmung gegeben ist. Die Person steht also über dem Gegensatz von Organismus und Umwelt. Was aber die Person vornehmlich über diesen Gegensatz erhebt, ist, was aus unseren Untersuchungen klar geworden ist, das Merkmal der Intentionalität. Es ist das „Bewußtsein von" einer Welt, von ihrer kategorialen Struktur sowohl in ihrem Sosein wie Wertsein. Nur auf Grund der Intentionalität der geistigen Akte kommt das Weltbewußtsein, die Vergegenständlichung der Welt als Sache zustande, jenes distanzierte Verhältnis der Person zur Welt, in welchem diese zur Gegebenheit für die Person wird. Doch sind der Person in der Vergegenständlichung des Seins auch Grenzen gezogen; denn es liegt nicht in ihrer Macht, ihren eigenen Seinsbereich zum Gegenstande ihrer intentionalen Akte zu machen. Gerade in diesem Zusammenhange dürfte es aber sehr interessant sein, kurz das anzuführen, was August Messer in seiner Arbeit „Empfindung und Denken" über Intentionalität schreibt. Auch Messer sieht im Wesen des Aktes die Intentionalität, ferner im intentionalen Erlebnis die Beziehung auf einen Gegenstand. Außerdem teilt auch Messer mit Scheler die Ansicht, daß die Akte selbst nicht Gegenstände werden können, wenn er sagt: „Daß es dagegen mit der Fähigkeit, die Akte wahrzunehmen, ganz anders bestellt ist, davon kann sich jeder leicht selbst überzeugen." „Wenn wir auf irgend einen Gegenstand gerichtet sind, so können wir diese Intention nicht gleichzeitig selbst zum Gegenstand machen. Versuchen wir es, so werden wir in jener ersten Intention gestört, ja unterbrochen."[1] Die Akte sind ‚wahrnehmungsflüchtig'. Man sollte nun meinen, die Person könne eben deshalb, weil sie sich und ihre Akte nicht vergegenständlichen kann, sich nicht zum Selbstbewußtsein erheben. Dem aber ist nicht so. Der Geist erhebt sich trotzdem zum Selbstbewußtsein, und gerade dieses Selbstbewußtsein ist neben dem Weltbewußtsein ein Merkmal des Geistes, das dem Menschen als Geistwesen eine besondere Stellung im Kosmos

[1] A. Messer, „Empfindung und Denken", S. 75.

zuweist. Gerade das Selbstbewußtsein ist das, was dieser ausgezeichneten Stellung des Menschen im Kosmos ihre Krönung gibt. Das Tier und auch der Mensch, sofern er noch nicht Person geworden ist, leben ekstatisch in ihre Umwelt hinein, ein Verhalten, das, wie wir wissen, einzig und allein durch Trieb und Instinkt bedingt und gesteuert wird. Es hat die „Form des einfachen Habens von Dingen, ohne Wissen des Habens und dessen, wodurch und worin gehabt wird".[1] Erst das „Bewußtsein" und „Selbstbewußtsein" stellt „ein Wissen um das Wissen der Dinge, ferner ein Wissen um die Art des Wissens . . . und schließlich darüber hinaus noch ein Wissen um den Ichbezug des vollzogenen Aktes auf den Wissenden"[2] dar. So wie dem Geist allein ein „Bewußtsein" von der Welt zukommt, so ist es auch der Geist allein, der sich zu diesem Selbstbewußtsein erhebt. Es ist allerdings äußerst problematisch, wie der Geist zu diesem Selbstbewußtsein gelangt, wo er doch weder sich selbst noch seine Akte vergegenständlichen kann. Scheler selbst hat keine Antwort darauf gegeben. Versuchen wir daher mit Moritz Geiger dieses Problem im Sinne der Frage zu lösen, wie der Geist überhaupt zu einem Selbstbewußtsein gelangen kann! Im Selbstbewußtsein tritt uns eine ganz neue Art des Erlebens entgegen. Es handelt sich darum, daß die Person sich selbst im Vollzuge ihrer Akte erlebt, ein Verhalten, das sich gänzlich vom Weltbewußtsein unterscheidet. Die Art der Kenntnisnahme außerpersonaler Gegenstände ist ein „explizites"[3] Erfassen, bei dem Erfassen und Erfaßtes deutlich geschieden sind. Ein Akt richtet sich von der Person her auf ein gegenüberstehendes Objekt, das dadurch zum Gegenstande wird. „Das Erfassen ist deutlich abgesetzt vom Erfaßten, im deutlichen Gegenüber von ihm."[2] Der Tatbestand, der vorliegt, wenn die Person sich selbst erlebt, ist ein anderer. Es führt kein gesonderter Akt auf die Person und deren Akte, der etwa die Person selbst bzw. die Akte derselben erlebte. Es kommt also das deutliche Absetzen des Erfassens vom Erfaßten in Wegfall. Das Selbstbewußtsein stellt vielmehr ein Verhalten des Geistes dar, in dem er sich nur „beleuchtet", „erhellt". Die Person „wird" sich ihrer Akte „inne".[4] Auch im Selbstbewußtsein hat es einen Sinn, von empirischen und reinen Personphänomenen zu reden, sofern die Aktphönomenologie von dem Akte, der hic et nunc erlebt wird, zur Aktwesenheit vorzudringen sucht. Auch die Aktwesenheiten offenbaren sich in der Wesensschau. Auch der Geist weiß um sich in evidenter Soseins- und Wesenserkenntnis. Das Selbstbewußtsein der Person stützt sich ebenso wie das Weltbewußtsein derselben auf eine bestimmte Gegebenheitsbasis, in welcher der Personbegriff sein anschau-

[1], [2] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28 S. 261.
[3], [4] Moritz Geiger, „Fragmente über das Unbewußte", Jahrb. d. phän. Forschung, 1925, S. 40, ff.

liches Fundament hat. Das Wissen um sich selbst einerseits, wie das Wissen um die Welt andererseits sind aber zwei Merkmale, welche den Begriff der Person — oder des Geistes konstituieren. Sie sind es, welche dem Menschen als Geistwesen seine Vorzugsstellung im Kosmos verleihen, eine Stellung, welche auch den Geist dem Lebewesen gegenüber in den schon oben dargelegten Gegensatz treten läßt. Der Geist weiß um eine Welt. Sosein wie Wertsein der Welt bestimmen sein Verhalten. Das psychophysische Lebewesen hat nur eine Umwelt, sofern sein Verhalten gegenüber der Welt von seinen Trieben bestimmt ist. Der Geist weiß ferner im Selbstbewußtsein um sein Verhalten; das Lebewesen dagegen ist jeglichen Selbstbewußtseins bar. Diese hohe Sonderstellung des Geistes gegenüber dem animalischen Lebewesen läßt einen vermuten, daß das Tier oder der Primitive niemals auf Grund kontinuierlicher Weiterentwicklung seiner animalischen Struktur die Existenzform des Geistes erreichen kann. In der Tat weist auch die Schelersche Anthropologie jede Behauptung zurück, wonach diejenige Richtung, die eine faktische Entwicklung innerhalb der psychophysischen Seinsschicht eingeschlagen hat, auf die personale Seinsschicht hinweist. Ein psychophysisches Lebewesen, sei es Tier oder Mensch, wird niemals auf Grund kontinuierlicher Weiterentwicklung Person — oder Geistwesen; denn es „liegt die einzige Wesensgrenze und die einzige in Frage kommende Wertgrenze zwischen den irdischen Wesen, die Leben an sich zeigen, überhaupt nicht zwischen Mensch und Tier, die vielmehr systematisch und genetisch einen kontinuierlichen Uebergang darstellen, sondern sie liegt zwischen Person und Organismus, zwischen Geistwesen und Lebewesen".[1] Person und Personwert gehören einer prinzipiell „überbiologischen Ordnung"[2] an. Sie liegen jenseits der „kontinuierlichen Evolution von Tier zu Mensch", treten aber „da und dort" „also nicht notwendig, überall"[3] innerhalb dieser kontinuierlichen Evolution von Tier zu Mensch in die Erscheinung. Teilen wir das Schaffen Max Schelers in zwei große Perioden, in eine Früh- und eine Spätperiode, so können wir sagen, daß er in beiden Schaffensperioden dem Geiste diese Vorzugsstelle eingeräumt hat. Wenn sein Geistbegriff zwischen Früh- und Spätperiode dennoch eine Wandlung durchmachen mußte, so liegt diese Wandlung anderswo. Sie liegt in der Auffassung vom Ursprung des Geistes. In seinem Werke „vom Ewigen im Menschen", dessen Erscheinen in das Jahr 1921 fällt und sich ganz in katholisierenden Bahnen bewegt, ist der menschliche Geist noch ein Geschöpf der unendlichen Geistesperson Gottes. (Vergl. unsere Ausführungen über die religiöse Seinsschicht!) Diese Auffassung vom Ursprung des menschlichen Geistes hat sich in seinem Spätwerke „Die Stellung des Menschen im Kosmos"

[1] — [3] M. Scheler, „Formalismus", S. 299, ff.

dahin geändert, daß jetzt die Wurzel aller geistigen Existenz im Triebhaften gesucht wird. Nur das Leben, das organische und triebhafte, „vermag es, den Geist von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen".[1] Scheler macht also jetzt das Triebprinzip zum Ursprung des Geistes und seiner Kultur. Seine Theorie läßt allerdings diesen Wandel im Ursprung des Geistes vollziehen, ohne dabei der Konsequenzen bewußt zu werden, die sich aus diesem Wandel für die Sonderstellung des Geistes im Kosmos ergeben. Diese Konsequenzen erstrecken sich auf das ganze Gebiet des „reinen" Wahrnehmens, Wertnehmens und Wollens. Sie bedeuten geradezu die Unmöglichkeit der oben dargelegten Lehre M. Schelers vom reinen d. h. triebfreien Verhalten des Geistes. Die Konsequenzen, die Otto Kühler aus dieser Wandlung der Auffassung vom Ursprung des Geistes nur für die Schelersche Lehre vom „reinen Fühlen" gezogen hat, ziehen wir für den gesamten Bereich seiner Lehre vom „reinen Wahrnehmen, Wertnehmen und Wollen". O. Kühler schreibt ganz richtig: „Wenn alles Fühlen eingebettet ist in die Triebschicht des personalen Lebens, wie gelangen wir dann dazu, das ‚reine Fühlen' zu fassen?" „Wenn Scheler von den reinen Aktgesetzen des Fühlens redet, die unser ganzes geistiges Leben durchziehen, und nur auf solche Akte sein Vertrauen in unsere objektive Erfassung der Werte setzt, so macht er sich nicht klar, daß er damit die ersehnte Objektivität geradezu unmöglich macht. Denn die Bedingungen für die Objektivität des Wertgefühls und seine kognitive Apriorität sind dergestalt, daß die Objektivität prinzipiell unerkennbar bleiben muß. Woher sollen wir je wissen, daß unser Fühlen in seinen Aktgesetzen diese geforderte Unabhängigkeit von allem Wesen des Lebens besitzt?"[2] Einerseits die Verwurzelung der Person und ihrer Akte im Triebhaften, andererseits die Losschälung der Akte im „reinen" intuitiven Schauen von der Triebschicht des organischen Lebens, was Voraussetzung ist für jegliche Objektivität, das ist es, was die Kritik O. Kühlers herausfordert und der wir restlos zustimmen. An diese negative Kritik des Schelerschen Geistbegriffes müssen wir eine andere durchaus anerkennender Art knüpfen. Dem Versuch Schelers, seinen Begriff vom Menschen in allen seinen Teilen gesamtweltanschaulich zu unterbauen, müssen wir Beifall zollen. Sein Geistbegriff steht durchaus nicht als isolierter Begriff da, sondern ist in eine Weltanschauung eingebaut. Einmal ist dem menschlichen Geiste ein bestimmter Ort innerhalb der Gesamtwirklichkeit zugewiesen. Der menschliche Geist steht immer jenseits der Welt als Sache. Wie dem göttlichen

[1] M. Scheler, „Die Stellung . . .", S. 96.

[2] Otto Kühler, „Wert, Person, Gott, zur Ethik Max Schelers . . ." S. 16, ff.

Geiste, so kommt auch ihm gegenüber der Welt als Sache eine durchaus exponierte Stellung zu. Ferner ist der menschliche Geist immer im Hinblick auf seinen Ursprung gesehen, sei dieser Ursprung der göttliche Geist, was die Schelersche Philosophie in ihrer Frühperiode behauptet, oder sei dieser ein triebhaftes Prinzip, von dem die Philosophie Schelers in ihrer Spätperiode berichtet. Was diese weltanschauliche Fundierung des Begriffes vom Menschen anbelangt, so müssen wir sagen, daß sie gefordert werden muß; denn „es scheint sich neuestens . . . immer mehr die Frage aufzudrängen, ob es denn überhaupt einen voraussetzungslosen und nicht schon gesamtweltanschaulich begründeten Begriff vom Menschen und daher auch eine wirklich voraussetzungslose Anthropologie überhaupt geben könne; ja, ob dies hier nicht (wegen der besonderen Eigenart und eigenartigen Verflochtenheit ihres Gegenstandes, des Menschen, mit der Welt und mit Weltanschauung) in noch höherem und eigenartigerem Grade der Fall sei als bei anderen Einzelwissenschaften, bei denen diese Vermutung sich doch auch schon und immer stärker aufnötigt?“[1]

Mit diesen Ausführungen über den Geistbegriff schlechthin, wie auch über den Begriff vom menschlichen Geiste im besonderen, schließen wir unsere Untersuchungen des Personseins, das ein Teil des Seins der Gesamtwirklichkeit darstellt. Allerdings muß die Gottheit, die selber wieder als Person in diesen einen Teil der Gesamtwirklichkeit fällt, noch eingehend Gegenstand unserer Arbeit werden. (Vergl.: Der Blick in die religiöse Seinsschicht!). Wir müssen aber, um auch andererseits die Vorbedingungen für eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit dem Schelerschen Gottesbegriff zu schaffen, zunächst versuchen, das Weltsein, das den anderen Teil des Seins der Gesamtwirklichkeit darstellt, in seiner Differenziertheit zur Aufgliederung zu bringen. Eine Aufgliederung der Welt als Sachkorrelat der Person ist jetzt aus doppeltem Grunde heraus notwendig geworden. Einmal wollen wir doch das Weltbild der materialen Wertethik zu gewinnen suchen, um diese aus der Verflochtenheit mit ihrem Weltbilde heraus zu verstehen, was wir schon eingangs gesagt haben. Außerdem dürfte sich im Verlaufe unserer Bemühungen, den Schelerschen Person- oder Geistbegriff zu gewinnen, die Notwendigkeit herausgestellt haben, dieses Sachkorrelat der Person in seiner Differenziertheit kennen zu lernen, um erst dann einen völlig klaren Begriff von der geistigen Struktur der Person zu haben, wenn ich auch all die Seinsbereiche der Welt kenne, in welche die einzelnen Akte der Person hinübergreifen, um diese zur Gegebenheit zu bringen; das Sein der Person wird noch klarer vor Augen treten, wenn auch das Sein der Welt,

[1] Th. L. Haering, „Die philosophische Bedeutung der Anthropologie“, Zeitschr. d. deutsch. Phil. Ges., S. 1.

mit dem die Person doch vor allem in intentionaler Beziehung verflochten ist, erkannt wird. Der Personbegriff steht im engsten Zusammenhange mit seinem Sachkorrelat. Der Personbegriff kommt daher erst im Zusammenhange mit dem Weltbegriff völlig zur Klärung; denn er ist erst das, was er ist, nur innerhalb seines Zusammenhanges, in dem er steht. Daraus ergibt sich folgende Problemstellung für die nächsten Kapitel unserer Arbeit: Was ist diese Welt, deren Sein einerseits zu dem Personsein in intentionaler Beziehung steht, sofern sie Gegenstand der Person wird, deren Sein andererseits aber wie das Sein der Person einen Teil des Seins der Gesamtwirklichkeit darstellt?

Der Blick der Person in die Welt

Die Verschiedenheit der ontologischen Struktur der Gegebenheitsgrundlage. Das Sein der Ideen und Exemplare.

Bei der Untersuchung des Geistbegriffes hat sich wenigstens andeutungsweise ergeben, daß die Welt, dieses Gegenglied der Person, eine doppelte Struktur aufweist. Dieser Dualismus der Welt im Scheler'schen System besteht darin, daß die Welt sich nicht erschöpft im realen, existenten Sein der Dinge und Güter, sondern daß hinter und über dieser vergänglichen Welt ein Kosmos von Ideen als essentielle Aufbauformen alles vergänglichen Seins zu suchen ist. Die gesamte Gegebenheitsbasis, in der die Welt uns zur Erscheinung kommt, teilt sich somit auf in empirische und reine Phänomene. Die empirischen Phänomene treten uns in der sinnlichen Anschauung, die reinen Phänomene dagegen in der Ideen- oder Wesensschau entgegen. Der Begriff der Idee und der des Exemplars haben somit gemäß phänomenologischer Lehrmeinung eine anschauliche Grundlage, worin beide, Ideen- und Exemplarbegriff anschaulich ihre Erfüllung finden. Im Gegensatz zur Aristotelischen Lehrmeinung behauptet die Phänomenologie, daß die Idee oder das Universale nicht im Individuellen enthalten sei, sondern stets außerhalb davon sich befinde. Es ist nicht so, daß Eidos plus Hyle gleich Ousia wäre. Nach der gesamten Phänomenologie wie nach Scheler im Besonderen ist die Wesensschau eine durchaus synthetische Funktion nicht aber eine inhaltliche Abstraktion im Sinne des Aristoteles. War Plato in seiner Ideenlehre zur metaphysischen Realsetzung der Idee fortgeschritten, spricht Scheler wie die Phänomenologie überhaupt den Ideen den Charakter der Realität ab; dafür kommt ihnen aber eine andere „positive Seinsart" zu, eben die „Ideellität".[1] „Individualität",[2] die uns in den realen Gütern und Dingen entgegen tritt, ist uns gegeben als „etwas Kernhattes, Lebensvolles, an ihrer Stelle Festgewurzeltes";[3] demgegenüber stehen die Ideen

[1]—[3] Hermann Spiegelberg, „Ueber das Wesen der Idee", Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung, 11. B. 1930, S. 92, ff.

„ungesättigt, leer (aber deshalb nicht unscharf, vage, unklar!), nirgends verankert oder verankerbar in einem dem individuellen Nebeneinander vergleichbaren Stellensystem".[1] So wenig den Ideen Individualität zukommt, ebenso wenig darf ihnen „Numerität"[2] zugesprochen werden. Sie sind „anumerisch".[3] Diese Anumerität geht auf das „Innere"[4] der Idee, „auf den ‚Seinsstoff', das ‚stoffliche' Was der Idee",[5] sofern nämlich die Idee einen Gegenstand darstellt, „bei dem es wesensmäßig in der Schwebe bleibt, ob er innerlich wie ein oder wie viele Exemplare gebaut ist".[6] Das quantitative Moment spielt bei der Idee keine Rolle, die Qualität ist alles. Die Idee ist ferner etwas Allgemeines, aber nur im Bezug auf ihr Korrelat, die „Exemplare",[7] d. h. sie „gilt"[8] für alle Exemplare, ist auf alle Exemplare „anwendbar".[9] Die Beziehung auf ihre Exemplare ist wesentlich für sie. Beide, Idee und Exemplar, weisen somit ganz verschiedene ontologische Strukturen auf. Die eine Welt ist die Welt der ewigen Urbilder, der causae exemplares. Die andere Welt dagegen ist die Welt der Abbilder, der Exemplare. Mit dieser kurzen Darlegung des Dualismus oder Zweischichtigkeit innerhalb der Welt, wobei wir uns an die Untersuchungen Herbert Spiegelbergs halten mußten, da wir bei M. Scheler eine phänomenologische Beschreibung der ontologischen Struktur der Ideen und Exemplare im allgemeinen nicht finden konnten, haben wir die ontologische Struktur der Gegebenheitsbasis der Welt im allgemeinen aufgezeigt und wir gehen daran, diese Gegebenheitsbasis im besonderen zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Dabei gehen wir so vor, um in Kürze über den Weg Rechenschaft zu geben, den wir dabei einschlagen werden, daß wir unseren Blick n a c h den verschiedenen Seinsschichten werfen, in die sich die Welt nach Scheler aufteilt. Jede Seinsschicht wird selber wieder in ihrer Zweiheit zu fassen sein. Der Blick in jede Seinsschicht trifft primär auf individuelles, kontingentes Sein; doch darf der Blick dabei nicht stehen bleiben, sollen ihm die essentiellen Aufbauformen des kontingenten Seins jeder Seinsschicht zur Offenbarung kommen. Es sind vor allem drei Sphären, welche die Welt als Sache konstituieren, nämlich die Sphäre der Außenwelt, der Innenwelt und die der Welt des Leibes. Von der Person aus gesehen sind es jeweilig ganz verschieden strukturierte Akte, die in diese jeweilig ganz verschieden strukturierten Seinsschichten hinübergreifen. Diesen drei verschiedenen Blickrichtungen der Person in drei verschiedene Seinsschichten der Welt zu folgen, wollen wir uns im Folgenden zur Aufgabe machen, um damit zugleich den Weltbegriff zu fundieren.

1—9 Hermann Spiegelberg, „Ueber das Wesen der Idee", Jahrb. f. Phil. u. phän. Forschung, 11. B, 1930, S. 92, ff.

Der Blick der Person in die Außenwelt

Die erste Blickrichtung der Person, sofern diese den Akt der äußeren Wahrnehmung vollzieht, führt nach der Außenwelt. Nur ihm, nicht aber einem Akte anderer Art offenbart sie sich sowohl in ihrem kontingenten wie stringenten Sein, in ihren Dingen und Gütern einerseits, wie in den idealen Wesenheiten derselben andererseits. Der Außenweltsphänomenologe hat den Akt der äußeren Wahrnehmung zu vollziehen, soll ihm Sosein wie Wertsein der Außenwelt zur Erscheinung kommen. Der darauf folgende Akt der Ideierung läßt die hinter dem individuellen Sosein und Wertsein befindlichen allgemeinen Wesenheiten vor das geistige Auge treten. Der Weg, den Scheler bei der Gewinnung des Begriffes der Außenwelt gehen zu müssen glaubt, liegt damit klar vor uns. Trotzdem wir uns aber über diese methodische Angelegenheit im Klaren sind, gehen wir jetzt nicht sofort daran, den Begriff der Außenwelt im Schelerschen Sinne zu erarbeiten, sehen uns vielmehr zunächst einmal in der Geschichte der Philosophie der Außenwelt um, damit uns einerseits die hier vorliegende Problematik in ihrer ganzen Tragweite zum Bewußtsein komme, andererseits aber gerade diese Problematik uns davor bewahre, mit dogmatischer Geistes- und Werthaltung der Schelerschen Auffassung zu folgen. Wir beginnen unsere historischen Ueberlegungen mit der Außenweltstheorie des erkenntnistheoretischen Realismus. Als sein Hauptvertreter in neuester Zeit kann der kritische Realismus angesehen werden. Was die Stellung des kritischen Realismus zum Problem der Außenwelt anbelangt, so lehrt er, daß eine solche unabhängig sowohl von den erkennenden Individuen als auch von der Erkenntnis selbst existiere. Die Außenwelt ist da, auch wenn sie gar nicht oder ganz falsch aufgefaßt wird. Diese realistische Grundüberzeugung, die sich durchaus nicht nur in der Erkenntnis des Alltags, sondern auch in den Einzelwissenschaften bewährt, teilt der kritische Realismus mit dem Außenweltsbewußtsein des naiven Realismus. Doch trotz dieser gemeinsamen Grundüberzeugung, die der kritische Realismus mit dem naiven Realismus teilt, geht er mit kritischer Einstellung an den Standpunkt des sogenannten naiven Realismus heran, und versucht zu begründen, daß zwischen Wahrneh-

mungsinhalt, der innerhalb des Bewußtseins ist und durchaus etwas Subjektives, Psychisches darstellt, und Gegenstand der Wahrnehmung zu unterscheiden sei, und beide, Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsgegenstand niemals zu identifizieren seien. Farben, Töne, Gerüche seien zunächst nur Empfindungsqualitäten, denen wohl entsprechende Beschaffenheiten der Außenweltsgegenstände an sich zugeordnet werden könnten, Beschaffenheiten jedoch, die von diesen Empfindungsqualitäten gänzlich verschieden sein mögen. Auch „den räumlichen Eigenschaften und Beziehungen in den Wahrnehmungsbildern lägen ‚außenweltsräumliche' Eigenschaften und Beziehungen zu Grunde",[1] die von jenen ebenfalls wesentlich verschieden sein könnten. „Nur hinsichtlich der Zeit und der Zahl"[2] müsse gesagt werden, daß diese den Außenweltsobjekten an sich ebenso zukämen, wie den Wahrnehmungsinhalten selbst. Ferner dürfe nicht vergessen werden, daß in der Außenwelt an sich „strenge Gesetzmäßigkeit"[3] herrsche. Die Kategorie der Kausalität endlich stelle ein wichtiges Glied der Struktur dieser Seinsschicht dar. Damit ist angegeben, was der kritische Realismus eines Erich Becher von der Außenwelt zu erkennen glaubt. Wir werden aber den kritischen Realismus fragen müssen, wie er denn dazu komme, diese Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsgegenstand zu machen, Qualitäten wie Farben, Töne etc. nur als unsere Bewußtseinsinhalte zu bezeichnen und andererseits zu behaupten, daß den Wahrnehmungsinhalten eine an sich seiende Welt von Objekten zu Grunde liege. Auf unsere erste Frage wird dieser antworten, daß es vor allem naturwissenschaftliche Gründe sind, die ihn dazu veranlassen, in den Farben, Tönen usf. Psychisches zu sehen. Die Physik denkt sich die Außenwelt als einen Bereich aus Molekülen, Atomen und Elektronen, also als eine Seinsschicht, die ausschließlich nur quantitativ bestimmbar ist und alles Qualitative aus sich ausschließt. Qualitäten wie Farben und Töne, sowie Werte wie angenehm und unangenehm etc. sind hier keineswegs zu finden. Diese entstehen erst im Bewußtsein, durch objektive, reale Vorgänge verursacht. Physisches als objektiver Reiz wirkt auf unsere Sinnesorgane, die natürlich auch zu formal-mechanischen Modellen reduziert gedacht werden müssen, d. h. zu Systemen von Molekülen, Atomen und Elektronen. Auch für die Sinnesorgane muß diese mechanische Reduktion gemacht werden. Es geht nicht an, für den Reizerreger diese Reduktion vorzunehmen, für die Sinne aber die natürliche Weltanschauung beizubehalten. In zweiter Linie sei es dann die Physiologie, so sagt der kritische Realismus, die Gründe dafür aufbringe, daß diese Bild- und Wertqualitäten nur als etwas Subjektives gedacht werden können; denn es sei nicht der Fall, daß wir die Wirkungen der Dinge auf

[1]—[3] E. Becher, „Einführung in die Philosophie", S. 150, ff.

unsere Sinne unmittelbar wahrnehmen könnten; denn damit, daß die objektiven Reize die Sinne erreichten, seien sie noch nicht bewußt. Der objektive Reiz verursache erst physiologische Vorgänge an den peripheren Stellen der Sinnesorgane, die sich bis zu den einzelnen Zentren im Gehirne fortsetzten und die Aehnlichkeit des Gehirnprozesses mit dem physikalischen Vorgang sei dann nicht mehr all zu groß. Zu all diesen von der Physik und Physiologie genannten Gründen kommen noch die, welche eine Reihe von Psychologen dem kritischen Realismus an die Hand geben, und die ihn zu behaupten veranlassen, Qualitäten seien etwas Subjektives, seien nur Empfindungen. Die Wahrnehmungspsychologie eines A. Messer geht noch weiter, sofern sie den Wahrnehmungsinhalt nicht nur aus Empfindungen, sondern auch aus Denkelementen bestehen läßt. Messer sagt in seinem Buche „Empfindung und Denken", daß jede äußere Wahrnehmung aus einem Empfindungs- und Denkinhalt bestehe. Das Verhältnis von Ding und Eigenschaft, d. h. das Verhältnis von Inhärenz und Subsistenz ist gemäß dieser Theorie kein Datum der Erfahrung, sondern nur ein Produkt des Denkens. Unser Denken trage die Kategorie der Substantialität an den Empfindungsinhalt heran. Diese Ansicht mancher Psychologen, daß für das Zustandekommen des Wahrnehmungsinhaltes der äußeren Wahrnehmung außer der Empfindung auch die Erkenntniskategorien der Substantialität und Kausalität eine wichtige Rolle spielten, hat innerhalb des kritischen Realismus weite Verbreitung gefunden. Physikalische, physiologische und psychologische Gründe sind es also, auf die sich der kritische Realismus in seinen erkenntniskritischen Ueberlegungen stützt, um seine Behauptung, daß das Ich oder die Person nicht mit der Außenwelt in direkten Kontakt treten könne, zu begründen. Zu diesen angeführten Gründen tritt noch eine die Erkenntniskritik des kritischen Realismus überaus charakterisierende erkenntnistheoretische Spekulation. Alles Dasein einer Außenwelt, so lautet diese Spekulation, ist grundsätzlich außerhalb des Bewußtseins. Da jedoch Sosein wie Dasein „in Bezug auf das mögliche ‚in mente' Sein"[1] untrennbar sind, so muß auch das Sosein grundsätzlich immer extra mentem sein. Dem Bewußtsein können daher niemals unmittelbar etwas anderes gegeben sein als Symbole für dieses Sosein und Dasein der Außenwelt. Wie kommt aber der kritische Realismus nun dennoch dazu, von Sosein und Dasein einer Außenwelt zu reden, obschon ein unmittelbarer Kontakt mit ihr uns verwehrt ist? Oswald Külpe, der den kritischen Realismus in seinem Hauptwerke „Die Realisierung" ganz besonders eingehend zu begründen versucht hatte, kommt in der Zusammenfassung seiner Untersuchungen über Setzung von Realitäten zu folgendem Resultate: „In den gemischten Argumenten wird die Außenwelt gesetzt

[1] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", S. 256.

als Ausdruck für das von uns Unabhängige in der Wahrnehmung, als Ursache der Wahrnehmung, als einheitliches Beziehungsobjekt von Wahrnehmung, als soziales Phänomen, als Bedingung der Kontinuität von Wahrnehmungen, als Substrat selbständiger Gesetzlichkeit der Wahrnehmungen."[1] Der kritische Realismus eines O. Külpe sucht also eine von unserem Bewußtsein unabhängige Welt zu erschließen, die Realität auf Grund eines Schlusses und somit auf rationalem Wege sicher zu stellen. Wir gehen nun in unserer geschichtlichen Betrachtung der Lösung des Außenweltproblems weiter zurück und greifen die Lösung eines Descartes heraus. Was sagt Descartes von einer Außenwelt aus und wie glaubt er zur Außenweltserkenntnis zu gelangen? Nach seiner Ansicht gibt es eine Außenwelt. Es ist die „res extensa", die gänzlich qualitätslos zu denken ist. Sie ist nur soweit real, als sie die quantitativen Bestimmungen räumlichen Seins und Geschehens, der Ausdehnung und der Bewegung an sich hat. Die Außenwelt ist ausschließlich die Welt der Körper. Was die Ableitung des Wissens um die Außenwelt anbelangt, ist es nach Descartes so wenig wie nach dem kritischen Realismus so, daß etwa der Akt der äußeren Wahrnehmung ein Hinausgreifen des Subjekts über die eigene Sphäre und ein Hineingreifen in die Sphäre des Objekts, also ein unmittelbares Ergreifen, oder „ein Berühren des Objekts" seitens des Subjekts bedeutete. Die „res cogitans" als Ich berührt eben nicht unmittelbar die „res extensa" als Ding an sich. Es sind die Empfindungsinhalte, die der seelischen Welt angehören, durch die das selbständige, körperliche, außenweltliche Sein in seiner Wesenheit verdeckt wird. So ist die res cogitans selbst abgesperrt gegen die physische Welt, eingeschlossen und abgeschlossen gegen die Außenwelt, und wäre nicht der Begriff der res extensa, der nach Cartesianischer Lehrmeinung dem Menschen angeboren ist, also eine von den drei „ideae innatae", so wüßten wir in keiner Weise von dem räumlichen Sein und Geschehen der Außenwelt. Die genannten Ideae innatae stammen nicht aus der Erfahrung, sondern stellen vielmehr einen ursprünglichen Besitz unserer Vernunft dar. Auch das Mittelalter und sogar das Altertum können Außenweltstheorien im Sinne des erkenntnistheoretischen Realismus aufweisen. Wir denken an die Philosophie der Scholastik, des Aristoteles, des Demokrit. Schon bei diesen alten Systemen wird auf den Unterschied zwischen Wahrnehmungsinhalt und Wahrnehmungsgegenstand der äußeren Wahrnehmung hingewiesen. Aus diesen Ueberlegungen ist klar hervorgegangen, daß alle diese angegebenen Außenweltstheorien des erkenntnistheoretischen Realismus zwar die Existenz einer von den erkennenden Individuen unabhängige Außenwelt anerkennen, nicht aber zugeben, daß das wahrnehmende Individuum mit dieser Außenwelt in direkten

[1] O. Külpe, „Die Realisierung", B. 2, S. 147, ff.

Kontakt trete; in allen Fällen ist es etwas Psychisches, nämlich der Empfindungsinhalt, der die unmittelbare Berührung der Außenwelt seitens des Wahrnehmenden verhindert. Der Empfindungsinhalt ist es, der das wahrnehmende Subjekt gegen eine Außenwelt abschließt, es nicht zuläßt, daß das Subjekt in der äußeren Wahrnehmung in den objektiven Bereich der Außenwelt hineingreife. Das wahrnehmende Subjekt ist in sein Bewußtsein gleichsam eingeschlossen. Was wir unmittelbar erleben, Farben, Töne, usf. werden als Gesichts- Gehörsempfindungen usw. bezeichnet, die dem Bewußtsein immanent sind. Was uns unmittelbar gegeben ist, ist höchstens Symbol für das an sich seiende Sosein und Dasein der Außenwelt. Die erlebenden Akte und Funktionen werden „in eins" gesetzt mit den erlebten Qualitäten. All diesen Theorien, so können wir zusammenfassend sagen, liegt der sogenannte „geschlossene Bewußtseinsbegriff"[1] zu Grunde. Bewußtsein ist nicht . . . ein „‚Ergreifen' des Gegenstandes, sondern es wird zu einer ‚Eigenschaft' des bewußten Gegenstandes".[2] Man kann den geschlossenen Bewußtseinsbegriff daher auch als den adjektivistischen bezeichnen. „‚Die Farbe, die Schönheit ist bewußt'", bedeutet, „daß Farbe und Schönheit aus Bewußtseinsstoff bestehen, von Bewußtseinseigenschaft durchsetzt sind".[3] Zu diesen Außenweltstheorien des erkenntnistheoretischen Realismus stellen wir eine u. a. des erkenntnistheoretischen Idealismus, indem wir diejenige des Konszientialismus herausgreifen. Wie stellt sich der Konszientialismus zu dem Problem der Außenwelt? Für ihn, als dessen klassischen Vertreter wir den englischen Philosophen Berkeley anführen, ist die Außenwelt nur Inhalt meines Bewußtseins. Das Sein der Außenwelt erschöpft sich in seinem Wahrgenommenwerden. „Esse gleich percipi." Die realistische Grundüberzeugung des täglichen Lebens, daß es eine vom erkennenden Subjekte unabhängige Außenwelt gäbe, kann auf Grund erkenntniskritischer Erwägungen theoretisch nicht anerkannt werden; denn, so spekuliert die Erkenntniskritik des Konszientialismus, alles Sosein einer Außenwelt ist grundsätzlich immer im Bewußtsein des erkennenden Subjekts. Da aber das Dasein vom Sosein „in Bezug auf das mögliche in mente Sein" nicht getrennt werden kann, so muß auch notwendig alles Dasein einer Außenwelt immer im Bewußtsein sein. Sosein wie Dasein der Außenwelt erschöpfen sich darin, im Bewußtsein eines Subjektes zu sein. Aus diesen Darlegungen der Außenweltstheorie geht hervor, daß er, wie die oben angeführten verschiedenen Arten des erkenntnistheoretischen Realismus, ebenfalls den adjektivistischen Bewußtseinsbegriff akzeptiert; denn auch nach der Meinung des Konszentialismus ist das, was wir in der äußeren Wahrnehmung unmittelbar erleben, „Bewußt-

[1—3] M. Geiger, „Fragment über den Begriff des Unbewußten . . ." Jahrbuch für Phil. u. phän. Forschung, 4. B. 1921, S. 30, ff.

seinsstoff". Hier wie dort ist das unmittelbar Wahrgenommene psychischer Stoff. Hier wie dort steht es fest, daß wir gänzlich in unseren subjektiven Bereich eingeschlossen sind, sofern das Subjekt in der Wahrnehmung nicht über seinen Bewußtseinsbereich hinausgreift. Damit aber haben wir einen gemeinsamen Grundgedanken der aufgeführten Außenweltstheorien herausgearbeitet, den wir der Schelerschen Lehre von der Außenwelt und seiner Lehre von der äußeren Wahrnehmung entgegensetzen können. Jetzt erst, wo wir ihren Gegensatz erarbeitet haben, gehen wir daran, den Schelerschen Begriff der Außenwelt und der äußeren Wahrnehmung zu gewinnen. Diese Gegensätzlichkeit zwischen den angeführten Theorien und derjenigen Max Schelers könnte aber nicht schärfer zum Ausdruck gebracht werden, als dadurch, daß wir den Kardinalgedanken des Schelerschen Philosophierens, der uns so recht bestätigt, was wir in der Einleitung über die Schelersche Lösung des Gegebenheitsproblems gesagt haben, zitieren: „Alles (‚zufällige' und ‚Wesens') So — sein kann dem Wissen und Bewußtsein prinzipiell selber und genau so, wie es jenseits des Bewußtseins ist, also nicht nur vertreten durch ein repräsentierendes ‚Bild', Wahrnehmung, Vorstellung, repräsentativen Gedanken, immanent sein und wahrhaft selbst einwohnen. — freilich je in ganz verschiedenen Graden der Adaequation, freilich auf ganz verschiedenen Stufen der Relativität seines Daseins zu Dasein und Beschaffenheit (Organisation) des ‚wissenden' Subjektes. Niemals aber sein Dasein, das vielmehr wesensnotwendig, wissens- und bewußtseinstranszendent, wissens- und bewußtseinsfremd und unabhängig bleibt — wesensnotwendig transzendent, im Grenzfalle auch für einen ‚göttlichen allwissenden Geist'. Oder: Sosein und Dasein jedes möglichen Gegenstandes sind trennbar in Bezug auf das mögliche ‚in mente' Sein. Sosein kann in mente sein und ist es auch in evidenter Soseinserkenntnis, also mit Ausschluß von Täuschung und Irrtum, — Dasein niemals."[1] Was hier Scheler für die Soseinserkenntnis jeglichen Seins behauptet, gilt natürlich im besonderen auch für die Soseinserkenntnis der Außenwelt. Scheler tritt aber damit nicht nur mit negierender Kritik an das Problem der Außenwelt heran, sofern er die Außenweltstheorien des kritischen Realismus und des Konszentialismus und damit auch alle diesen verwandte Theorien ablehnt, sondern auch mit einer positiven Lösung, indem er eine unmittelbare Wahrnehmung des Soseins der Außenwelt behauptet und somit den Begriff des „geöffneten Bewußtseins" akzeptiert. Lassen wir einmal ganz auf sich beruhen, wie Scheler zu der Behauptung kommt, alles Sosein d. h. das Sosein aller Seinsschichten der Welt könne dem Bewußtsein unmittelbar gegeben sein und beschränken uns nur darauf, zu untersuchen, ob und welche Gründe M. Scheler für die Behauptung einer

[1] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", S. 256.

unmittelbaren Wahrnehmung des Soseins der Außenwelt geben kann. Diese Untersuchung bedeutet aber nichts anderes, als die Auseinandersetzung mit dem Empfindungsbegriff der oben dargelegten Außenweltstheorien bzw. der herkömmlichen älteren Psychologien überhaupt, dem der neue Empfindungsbegriff der Phänomenologie bzw. M. Schelers gegenüber gestellt werden muß. Unsere Darlegung verschiedener Außenweltstheorien des erkenntnistheoretischen Realismus, wie auch des Konszentialismus ergab, daß sie alle darin einig sind, in der Empfindung ein psychisches Datum zu sehen, wodurch das wahrnehmende Subjekt in sein Bewußtsein eingeschlossen wird. Der in Philosophie und Psychologie auch heute noch weit verbreitete Empfindungsbegriff kann dahin erklärt werden, daß Empfindungen als einfachste Elemente des Wahrnehmungsinhaltes sich darstellen, wenn gleich der Wahrnehmungsinhalt sich nicht in Empfindungselementen zu erschöpfen braucht. Die Empfindung ist gleichsam Baustein des Wahrnehmungsinhaltes und stellt die allererste Gegebenheit beim Zustandekommen der Wahrnehmung dar. Die Wahrnehmung selbst kann dadurch zustande kommen, daß das Empfindungsmaterial als Baustein vom Denken erst geordnet wird. Das Denken trägt die Erkenntniskategorien beim Zustandekommen der Wahrnehmungen an das noch ungeordnete Empfindungsmaterial heran, so die Kategorien der Substanzialität, Kausalität etc. Damit wird die Empfindung als etwas Primäres, die Wahrnehmung als etwas Sekundäres angesehen. Empfindungs- und Denkelemente zusammen konstituieren den Wahrnehmungsinhalt. Die Empfindung wird hinsichtlich ihres Zustandekommens als „Grenzfall einer perceptio", als Antwort der Seele auf einen physikalischen bzw. physiologischen Reiz angesehen. Man sagt, der physikalische Reiz werde durch die spezifischen Sinnesenergien der Nerven oder aber durch eine substantielle Seele in die Sprache der Qualitäten (Töne, Farben) übersetzt. Dadurch wird die Empfindung zum Erlebnis, zum psychischen Datum. Der physikalisch-chemische Reiz wird zum Reize schlechthin. Die Empfindung ist konstante und proportionale Funktion dieses Reizes. Dieser eben dargelegte Empfindungs- und Wahrnehmungsbegriff hat aber von der Phänomenologie im allgemeinen und von M. Scheler im besonderen eine solche Absage erfahren, daß die erkenntnistheoretischen Konsequenzen daraus und das darauf fundierte Weltbild als etwas geradezu unerhört Neues vor unser Auge treten. Nicht Ton, Farbe sind Empfindungen, „sondern Hunger, Durst, Schmerz, Wollust, Müdigkeit, sowie alle in bestimmte Organe vag lokalisierte sogenannte ‚Organempfindungen'". Das sind die „Musterbilder der ‚Empfindungen', sozusagen Empfindungen, die man ‚empfindet'".[1] Hedwig Conrad Martius unterscheidet zwischen „Erschei-

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 53.

nungsgegebenheit" einerseits, sofern mir das bildhafte Sosein wie Farbe, Ton usw. der Außenweltsdinge im Akte der äußeren Wahrnehmung erscheint, und „Empfindungsgegebenheit",[1] die wir Organempfindungen nennen. Denn die Beziehung zum Leibe ist in beiden Fällen eine jeweils ganz verschiedene. Wenn auch das Auftreten einer farbigen oder tönenden Erscheinungsgegebenheit „an das Vorhandensein gewisser leiblicher Teile und ihrer Intaktheit realiter geknüpft" ist, so besteht doch kein Zweifel darüber, daß die „Beziehung zum Leibe eine ganz und gar andere ist resp. in ganz anderer Weise zur Konstitution des Erlebnisses gehört",[2] je nachdem ich eine Erscheinungs- oder eine Empfindungsgegebenheit im Sinne einer Organempfindung habe. Gewiß spielt der Leib für das Sehen, Hören usf. eine gewisse Rolle, „nicht aber . . . gehört diese faktische und erlebnismäßige Beziehung auf den Leib insofern notwendig zum Sehen und Hören dazu, als der eigene Gehalt solcher Vorgänge oder Zustände sie forderte. Das sinnliche Haben eines Tones kann in ein rein geistiges (leibloses) Wesen ‚hineingesetzt' gedacht werden, und das sinnliche Gegebenheitserlebnis als solches wird trotzdem vollständig intakt bleiben. Daß man auf der anderen Seite eigene Leibzustände nicht erleben kann, ohne daß ein Leib miterlebt wird, ist von vornherein selbstverständlich".[3] „Erscheinungs- und Empfindungsgegebenheit" liegen demnach schon hinsichtlich ihres phänomenalen Bestandes in ganz verschiedenen Ebenen. Wohl das Auftreten einer farbigen oder tönenden Erscheinung ist erlebnismäßig an den Leib gebunden, nicht aber ihr Gehalt; eine Organempfindung hingegen ist sowohl hinsichtlich ihres Auftretens als auch hinsichtlich ihres Gehaltes phänomenal untrennbar von einem Leibe. Auch Scheler kann, wie er behauptet, mit völlig neuen Einsichten in das Wesen der Empfindung und Wahrnehmung auftreten. „Empfindung ist kein Phänomen sondern nur ein nie ganz rein herauszuschälender Bedingungsfaktor X für das Zustandekommen von Wahrnehmung",[4] lautet die erste der neuen Einsichten. Empfindung ist nicht der „Grenzfall einer ‚perceptio'", vielmehr der „Grenzfall einer spontanen ‚Reaktion'".[5] Als „abstraktes Bestandstück der Gesamtreaktion eines individuellen Organismus gegen sein einmaliges Umweltganzes"[6] ist sie ein „Spezialfall von vitaler Reaktion".[7] Jetzt ist keine Rede mehr davon, daß die Empfindung das konstituierte, was empfunden wird. Nicht für das Was, sondern für das Daß ist sie verantwortlich. „Spezifische Sinnesenergien sind solche der Funktion, nicht der

1—3 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, S. 401, ff, B. 3.
4 M. Scheler, „Die Wissensformen und die Gesellschaft", S. 397.
5, 6 M. Scheler, „Die Wissensformen und die Gesellschaft", S. 400.
7 M. Scheler, „Formalismus", S. 158.

qualitativen Inhalte . . . nicht schaffen sie die Qualität."[1] Es ist einerseits das Empfinden, andererseits sind es die Qualitäten, objektives, vom Empfundenwerden durchaus unabhängiges So- und Nichtanderssein, das empfunden wird. Empfindung ist weder der einfachste Bestandteil der Wahrnehmungsinhalte noch ist sie „der genetisch frühere".[2] Wir haben vielmehr eine „Präexistenz der Bilder vor der Wahrnehmung",[3] eine „Priorität der Wahrnehmung als Fernperception, als Intentionale Funktionseinheit vor der Vielheit der Beteiligten modalen Sinnesfunktion",[4] eine „Priorität der Funktionserscheinungen aber und ihrer Gesetze vor den möglichen reiznächsten Empfindungen (als oberbewußt erlebte oder nicht erlebte ‚Leiberregungen')."[5] All die bisherigen von Scheler aufgestellten Behauptungen genügen, die alte Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie von Grund auf umzustürzen und eine neue an deren Stelle zu setzen. Doch, worauf stützt Scheler seine völlig neue Theorie? Entspricht sie auch objektiven Tatbeständen? Leider kann der Rahmen unserer Arbeit nicht so weit gespannt werden, daß wir auf die hier aufgeworfene Problematik näher eingehen könnten, doch so viel muß gesagt werden, daß seine Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie keinesfalls nur in der Luft zu hängen scheint; denn er beruft sich auf die Forschungsergebnisse einer ganzen Reihe moderner Forscher, auf die er seine neue Theorie stützt. Es seien genannt: Poppelreuther mit seiner Arbeit „Zur Psychologie und Pathologie der optischen Wahrnehmung", P. Schilder: „Das Körperschema", ferner Tschermak, Koffka, Köhler. Besonders aber sei E. Jaensch genannt. Seine hierher gehörigen Werke sind: „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt", „Wahrnehmungslehre und Biologie", „Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen". Levy-Brühl mit den Arbeiten: „Das Denken der Naturvölker" und „Mentalité primitive" und Wertheimer seien ferner genannt. Jaensch und Levy-Brühl sind ihm vor allem die Kronzeugen dafür, daß Kant im Irrtum ist, wenn er behauptet, das Denken habe ein chaotisches Empfindungsmaterial zu bearbeiten. Die Forschungsergebnisse von W. Köhler, wie der Gestaltpsychologie überhaupt, sind ihm ein Beweis dafür, daß nicht die Empfindung als genetisch früheres Element die Wahrnehmung aufbaue, sondern daß die Entwicklung gerade umgekehrt verläuft, daß nämlich die Elemente aus dem Zerfall einer konkreten Ganzheit hervorgehen, nicht aber die „Ganzheit durch Zusammenfügung originärer Elemente entstünde". Seine Forderung: „Die sogenannte Konstanzannahme und die Annahme ‚unbemerkter Empfindung' ist in Bezug auf das Verhältnis von physikalischem Reiz und möglicher Empfindung zu besei-

[1] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 398.
[2—5] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 418.

tigen" stützt sich auf H. Cornelius und die Gestaltpsychologie (Wertheimer: „Sehen von Bewegungen"). In seiner These, daß die natürliche Wahrnehmung im Gegensatz zur reinen Wahrnehmung (Vergegenständlichung der Welt) „triebhaft und motorisch mitbedingt" ist, beruft er sich auf S. Freud. Nach Meinung Schelers ist einerseits die alte Empfindung- und Wahrnehmungstheorie, welche manchem philosophischen System den psychologischen Unterbau seiner Erkenntnistheorie gab, gänzlich widerlegt. Andererseits glaubt er, durch die Widerlegung derselben „fast unversehens zur Lehre von der Objektivität der Qualitäten" und „eben damit zu einer neuen Rechtfertigung der transbewußten Existenz der ‚Bilder'", denen „nicht nur Gestalt", sondern auch „die Qualitäten" zukommen, gelangt zu sein.[1] Mit dem Sturze der alten Empfindungstheorie, wonach die Empfindung als psychisches Datum uns in unser Bewußtsein einschließt, ist nach H. Conrad und M. Scheler unser Blick in die Außenwelt ein offener geworden. „Wir erleben von innen her Augen und Ohren . . . als Leibestore oder als leibliche Oeffnung, durch die hindurch der unmittelbare Kontakt zwischen lebendig-geistigem Ich und der sinnenfälligen Außenwelt gesetzt ist."[2] Wir sind „gleichsam an diesen leiblichen Stellen zur Außenwelt hinaus aufgebrochen, während uns im Uebrigen der Leib als solcher einschließt oder abschließt."[3] Vom Subjekt aus gesehen erscheint uns der Vollzug des Aktes der äußeren Wahrnehmung als Hinausgreifen desselben über seine eigene subjektive Sphäre und ein Hineingreifen in einen außenweltlichen Bereich, um dessen Bestimmtheiten zu ergreifen, wobei letzterer dem Subjekt transcendent bleibt.

Welches sind aber nun diese Bestimmtheiten dieses außenweltlichen Bereiches, in welche der Akt der äußeren Wahrnehmung hinübergreift, um sich diese zur Gegebenheit zu bringen? Hören wir den Phänomenologen, der das Phänomen „Außenwelt" aufzuzeigen versucht! Das Gesamtphänomen der realen Außenwelt weist in erster Linie das Moment der „Außenstellung" auf, ein Moment, auf Grund dessen die Projektionstheorie, nach der die Außenwelt dadurch zustande kommt, daß Empfindungen, die zunächst im Kopfe des Wahrnehmenden entstehen, hinausverlegt werden, was zur Folge habe, daß wir sie nicht mehr für einen subjektiven Vorgang, sondern für einen objektiven Gegenstand und Vorgang halten, uns gänzlich absurd erscheint. Diese ‚Außenstellung' aller ‚außenweltlichen Gegebenheiten', die eine deutliche und unaufhebbare „Gegenüberstellung zum Geist oder zum Bewußtsein",[4] bedeutet, ist ein wichtiger phänomenaler Gegensatz zu den ‚innenweltlichen' Gegebenheiten. Neben das Moment der

1 M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 409.
2, 3 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, B. 3, S. 516.
4 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, B. 3, S. 384.

Außenstellung der physischen Gegebenheiten tritt das „räumlich-zeitliche Außereinander“,[1] ein phänomenaler Tatbestand, der psychischen Phänomenen nicht zukommt. Mit der Außenstellung und dem räumlich-zeitlichen Außereinander ist der phänomenale Tatbestand des Gesamtphänomens Außenwelt noch nicht erschöpft. Ein weiterer tritt noch hinzu. Daß die außenweltlichen Realitäten „an eben der Realstelle unberührt stehen bleiben, von der aus sie uns erscheinen, diese ihre Daseinsabsolutheit gegenüber jedem möglichen, sie wahrnehmenden oder wie immer auf sie bezogenen Geist, macht phänomenal ihre spezifische ‚Wirklichkeit‘ aus . . “.[2] Auch Max Scheler ist der phänomenale Tatbestand der „Daseinsabsolutheit“ der außenweltlichen Realitäten nicht fremd. Wie H. Conrad ist er der Ueberzeugung, welche in erster Linie die Ueberzeugung des natürlichen Bewußtseins ist, daß das außenweltliche Sein „in der Fülle seiner Sachbestimmheiten ceteris paribus, d. h. ohne daß ich besonderen Grund habe, das Gegenteil anzunehmen, fortfährt zu sein und so zusein, meine Wahrnehmung diesem Sein nichts zugibt und wegnimmt, daß es als Objekt nur eben an Fülle stets reicher ist als alle mögliche Wahrnehmung — diese selbstverständliche Ueberzeugung ist als phänomenales Datum durch nichts zu erschüttern.“[3] Die „Außenstellung“, das „räumlich zeitliche Außereinander“ und die „Daseinsabsolutheit“ sind drei phänomenale Tatbestände des Gesamtphänomens der Außenweltsgegebenheit. Welche phänomenalen Tatbestände ergeben sich aus einer differenzierteren Betrachtung des Außenweltphänomens? Eine in die Sphäre der Außenwelt blickende Person schaut „Dinge“ und „Güter“. „Gegeben sind uns — in natürlicher Einstellung — wie dort die Dinge, so hier die Güter“[4] d. h., dem Akte der äußeren Wahrnehmung sind einerseits Dinge, dem intentionalen Fühlen andererseits Güter beim Blick in die Außenwelt gegeben. Wir stellen zuerst die Frage: Was weist der Phänomenbereich an unmittelbaren Gegebenheiten auf, wenn uns ein Ding gegeben ist? Welches ist die Struktur einer Dinggegebenheit? Max Scheler stellt dieses Problem, indem er die Frage aufwirft, was gegeben sei, wenn ich einen körperlichen, materiellen Würfel wahrnehme. Davon, daß nur ‚die perspektivische Seitenansicht‘ oder ‚die Empfindung‘ derselben gegeben sei, ist gar keine Rede; gegeben ist „der Würfel als ein ganzes — nach irgend welchen ‚Seiten‘ oder gar ‚Ansichten‘ ungeteiltes — materielles Ding einer bestimmten räumlichen Formeinheit“.[5] Soll der Würfel nur als Sehding oder soll gar nur

[1] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze“, S. 56.
[2] H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, B. 3, S. 89, f.
[3] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .“, S. 360.
[4] M. Scheler, „Formalismus“, S. 55.
[5] M. Scheler, „Formalismus“, S. 51.

seine perspektivische Seitenansicht gegeben sein, so bedarf es hierzu einer ganzen Reihe neuer Akte. Ein Ding der Außenwelt wahrnehmen ist ferner keineswegs gleichbedeutend damit, nur Farben oder Töne zu haben; denn alles übrige, wofür es keine Sinnesfunktionen gibt, müßte dann vom Subjekt erst hinzugebracht werden. Die Gegebenheit des Dinges erschöpft sich nicht in sensuellen Komponenten, sondern sie weist noch eine Fülle von asensuellen Momenten auf. H. Conrad kommt in ihrer Arbeit „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt" zu demselben Ergebnis wie Scheler. Sie spricht von einer „Art der Bemühung, die notwendig ist, damit wir faktisch nicht mehr eine Welt oder eine Umwelt, sondern nur noch ‚Sinneseindrücke' (d. h. die pure sinnfällige Oberfläche der Umwelt) vor uns haben".[1] Nehmen wir einen farbigen Gegenstand wahr, so kommt nicht die Farbigkeit allein zur Erscheinung; die den Gegenstand „gleichsam füllende oder auch fundierende Materialität"[2] erscheint als asensuelles Moment. Farben, Töne usw. als sensuelle Momente außenweltlicher Dinge verbergen nicht dem Akte äußerer Wahrnehmung „ein etwa noch dahinter vorhandenes ‚Ding an sich'",[3] sondern ihre Aufgabe ist eine umgekehrte, nämlich die „‚Welt an sich' zur Aufdeckung zu bringen".[4] Das Ding und seine kategoriale Struktur wird durch sinnfällige Momente nicht zugedeckt, sondern erst für den Blick aufgetan und was sich hier u. a. auftut, ist „ein möglicher Sinn des Wortes ‚Substanz'";[5] denn es muß die Qualität, „die sich an einem selbst schon irgendwie aufgebauten Gegenstande befindet",[6] unterschieden werden von dem „Material, das eine Gegenständlichkeit allererst aufbaut".[7] „Das aufbauende Material ist — das Aufgebaute als Ganzes betrachtet — nicht Qualität an diesem, sondern . . . , seine ‚Substanz'".[8] Dieses Material wird damit zugleich „selbständiger Träger"[9] von Qualitäten.

Mit Martius und Scheler vertritt auch H. Pleßner die Meinung, daß Substanz nicht etwa ein spät erworbener Begriff wäre, der eine gewisse Erfahrung im Umgang mit Dingen voraussetzt. Es sei nicht so, meint auch Pleßner, daß Substanz nur eine Wissenskategorie, ein Verstandesbegriff wäre, der keine anschauliche Fundierung hätte. „Keine dieser Theorien (Theorien, welche dem Substanzbegriff die anschauliche Fundierung absprechen) hätte auch Sinn, wenn sie nicht irgendwie das Phänomen einer als Substanz-Eigenschaft auftretenden anschaulichen Ordnung am sinnlichen Bestand selbst vorfände und als anstößig empfände".[10] „Daß ein gewisses gereiftes Wahrnehmungsbewußtsein Dinge als Substanz-Eigen-

1 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, S. 408.
2—7 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, S. 463, ff.
8, 9 H. Conrad, Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, S. 464.
10 H. Pleßner, „Die Stufen des Organischen und der Mensch", S. 43, ff.

schaftsstrukturen anschaulich faßt, ‚meint', kann wirklich keine noch so mit diesem Phänomen unzufriedene Theorie leugnen, ohne sich damit sofort unnötig zu machen."[1] Allerdings kann das ganze Ding nie auf einmal gefaßt werden. Vielmehr ist immer nur ein Aspekt unter allen möglichen übrigen Aspekten, der sich der äußeren Wahrnehmung jeweils darbietet. Doch bietet sich jeder Aspekt „als Aspekt eines Dinges" dar. Aspekt ist eine Seite des Dinges, niemals aber ist Aspektivität soviel wie Subjektivität. Was bisher von vielen Philosophen als Denkelement der äußeren Wahrnehmung betrachtet worden ist, so besonders die Substanzialität, wird von Martius, Scheler und Pleßner als objektives Moment erklärt, das in der äußeren Wahrnehmung unmittelbar geschaut wird. Läßt A. Messer in seiner Arbeit „Empfindung und Denken" den Wahrnehmungsinhalt sich aus Empfindungs- und Denkelementen konstituieren, wobei er die ersteren als „anschaulich nicht intentionale Bewußtseinsinhalte" bezeichnet und somit allen nicht sensuellen Gehalt für etwas Logisches hält, so sagt M. Scheler, daß im Gehalt der normalen Wahrnehmung alles das als ‚Gegeben' anzusehen sei, dessen pathologischer Ausfall oder dessen Steigerung und Minderung den Wahrnehmungsgehalt in irgend einer zu eruierenden Richtung verändere, und es sei dann Aufgabe der Phänomenologie der Wahrnehmung, dieses „Etwas" zum Gegenstand einer besonderen Intention zu machen, und es so zu einer möglichst isolierten Anschauung zu bringen. Welches sind nun diese Komponenten der äußeren Wahrnehmung? Hören wir Scheler darüber: „Daß jeder Körper ausgedehnt ist, einen Raum einnimmt (dessen axiomatische Struktur dahin gestellt sei), Dauer hat, eine bestimmte Gestalt hat, unendlich teilbar als Raumwesen und Dauerwesen ist, daß er Farben hat, die nach dem Qualitätensystem der Farben bestimmbar sind, ja daß ihm mindestens die Qualitäten als Erfüllungen seiner ‚Eigenschaften' zukommen, die auch als die einfachsten Inhalte unseres normalen Empfindens gegeben sind (aber wahrscheinlich noch viel mehr Qualitäten), daß er Ort, Lage, Entfernungen usw. zu anderen Körpern hat, Zeitstelle und zeitliche Verhältnisse, daß er seinen Ort wechseln kann — und noch vieles mehr, sind keine Bestimmungen, die der induktiven Erfahrung verdankt werden. Sie konstituieren das ontische Wesen des Körpers, und ein Körper genügt, um sie für immer festzustellen".[2] All diese Momente sind Komponenten der äußeren Wahrnehmung, nicht aber Begriffe bzw. Begriffsformen oder subjektive Anschauungsformen, vom Subjekt an einen anschaulichen Grundstoff, die Empfindungen, herangetragen. Neben den Dingen birgt die Außenwelt auch Güter. Wie in der Darstellung der Dinggegebenheit, haben wir auch in dem Aufweis der Gütergegebenheit

[1] H. Pleßner, „Die Stufen des Organischen . . .", S. 43, ff.
[2] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 371.

mit verschiedenen Theorien grundsätzlich zu brechen. Unsere Auseinandersetzung mit der Dinggegebenheit hat ergeben, daß diejenige Lehre, nach der die Dinge aus subjektiven Empfindungs- und Denkinhalten erst zustande kommen, ferner die positivistische Dinglehre, wonach das Ding eine bloße „Ordnung der Abfolge der Erscheinungen" darstellt, gemäß Schelerscher Dingphänomenologie grundfalsch ist. Ein Analogon zu der subjektivistischen Dinglehre wäre wohl eine Güterlehre, welche die These aufstellt, daß Gütergegebenheit ebenso etwas Subjektives bedeute, wie die Dinggegebenheit, sofern man eben die Werte, die ein Gut konstituieren, als subjektive Gefühlszustände auffaßt, was z. B. Meinong tut. Wir stellen die Frage: Sind Güter etwas Subjektives, die auf eine besondere Art der subjektiven Betätigung zurückgehen, sei diese irgend eine Art der Formung oder Einfühlung? Nun, was ist mir gegeben, wenn ich sage, daß ich irgend ein Gut besitze? Die Problemstellung in der Form: Was kann gegeben sein?, wird, sofern sie zu der Annahme führt, daß das, wofür es keine Sinnesfunktionen gibt, auch nichts gegeben sein könne, zu der Behauptung führen müssen, daß Güter, d. h. die sie konstituierenden Werte, subjektiv sind. M. Scheler lehnt diese im phänomenologischen Sinne ganz falsch gestellte Fragestellung auch für die Frage nach der Güter- bzw. Wertgegebenheit ab und formuliert die Frage: Was ist uns gegeben, wenn wir sagen, daß wir ein Gut bzw. einen Wert erleben? Denn es ist doch denkbar, daß der Gehalt der Güter- bzw. Wertgegebenheit sich mit dem sinnlichen Gehalt gar nicht deckt. Obgleich wir den Schelerschen Wertbegriff erst an anderer Stelle unserer Arbeit zu klären versuchen, wollen wir trotzdem seinen Begriff des Gutes gleich im Anschluß an die Klärung des Dingbegriffes erläutern, da, wie schon erwähnt, die Außenwelt sich nicht nur aus den Dingen, sondern auch aus den Gütern konstituiert. Wie kann das Gut gegen das Ding abgegrenzt werden? Das Gut stellt eine „‚dinghafte' Einheit von Wertqualitäten, resp. Wertverhalten dar, die in einem bestimmten Grundwert fundiert ist".[1] Nicht „‚das' Ding ist im Gute gegenwärtig", wohl aber die „Dinghaftigkeit".[2] Auch sind die Güter „nicht etwa fundiert auf die Dinge, so daß Etwas zunächst Ding sein müßte, um ‚Gut' sein zu können".[3] Das Gut ist ferner nicht bloß die Summe seiner Wertqualitäten; es ist mehr als diese Summe. Zu seinen Wertqualitäten verhält es sich ebenso, „wie sich das Ding zu den Qualitäten verhält, die seine ‚Eigenschaften' erfüllen". Wenn Daseinsabsolutheit gegenüber einem Subjekt als eine Bestimmtheit u. a. die Sphäre der Außenwelt zu einer Sphäre sui generis macht, so kommt diese auch den Gütern der Außenwelt zu. Der Akt des intentionalen Fühlens, von dem später eingehend die Rede ist, und dem die Werterkenntnis zukommt, greift

[1]—[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 15, ff.

über die Sphäre des Subjekts hinaus, — wenn er die Wertqualitäten, die in den Gütern der Außenwelt realisiert sind, fühlend erfaßt. Auch im Wertfühlen ist das Subjekt nicht in seinen subjektiven Bereich eingeschlossen, sondern es ist für die außenweltlichen Güter und die in diesen realisierten Werten geöffnet. Auch das Wertfühlen fällt unter den Begriff des geöffneten Bewußtseins. Gegeben sind uns also primär die Güter, dann die Werte, die in ihnen realisiert sind. Nicht aber ist es so, daß uns in erster Linie oder überhaupt nur Gefühlszustände gegeben wären, welche die Wirkungen solcher Güter auf uns darstellen oder gar nur „die in diese Zustände eingewobenen Zustände des spezifisch sinnlichen Gefühls".[1] All das, was wir bisher von der Außenwelt ausgesagt haben, war Gegenstandskorrelat des Aktes der äußeren Wahrnehmung einschließlich des intentionalen Fühlens, allerdings ohne in diesem Korrelatsein für diesen Akt und für das intentionale Fühlen aufzugehen. Wir sprachen von der Kategorie der Substanzialität, Dingheit, Raum und Zeit, von Qualitäten wie Farben und Töne etc., von Wertqualitäten usf., kurz von einer an sich seienden, schon völlig in sich kategorial bestimmten Sphäre.

Wo ist nun aber die Welt des Physikers und Chemikers? Wo sind die physischen Kräfte, wo die Moleküle, Atome und Elektronen zu suchen? Haben diese in einer Außenwelt, wie wir sie bis jetzt zum Aufweis zu bringen versucht haben, kein Heimatrecht mehr? Müssen diese jetzt als etwas Subjektives angesehen werden, nachdem wir Dingheit, Raum und Zeit, Farbe und Ton, Gerüche und Geschmäcke, Wertqualitäten und noch vieles andere in unserer Ontologie und Erscheinungslehre der Außenwelt als Daseinsabsolutes erklärt haben, d. h. als etwas, das keineswegs auf eine subjektive Betätigung zurückzuführen ist? Diese Frage muß mit Nein beantwortet werden; denn objektive Tatsachen würden einer bejahenden Antwort widerstreiten. Mit der Bildkomponente, welche die Dinge und ihre Eigenschaften, ferner mit der Wertkomponente, welche die Güter und die in ihnen verwirklichten Werte darstellen, ist die Außenwelt im Schelerschen Weltbilde noch keineswegs erschöpft. Dem Naturwissenschaftler, der so gerne alles Qualitative und Wertmäßige zu einem nur subjektiven Bestande degradieren möchte, sei es gesagt, daß in der Schelerschen Philosophie diejenige Seite der Außenwelt keineswegs unerwähnt und unberücksichtigt bleibt, welche Gegenstand der Naturwissenschaft ist. Die Außenwelt hat gemäß Theorie unseres Philosophen eben mehrere Bereiche. Bild- und Wertkomponenten sind nur ein Bereich u. a. derselben, nämlich der bild- bzw. werthafte. Ein eigener Bereich ist der „formalmechanische", der ein System von Molekülen, Atomen und Elektronen bildet. Dazu

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 55.

tritt noch ein dritter Bereich, nämlich derjenige der „Kraftzentren" und „Kraftfelder".[1] Nur auf die formalmechanische- und die Kraftseite der Welt fällt der Blick des Naturwissenschaftlers. Nur diese beiden Seiten der Welt haben der Chemiker und Physiker aufzugliedern, und nur sie sind mit den quantitativen Kategorien einzufangen. Wollte der Naturwissenschaftler auch die Bild- und Wertkomponente mit seinen quantitativen Kategorien fassen, so wäre dies ein nutzloses Beginnen. Die Unmöglichkeit dieses Unterfangens wird von der Naturwissenschaft wohl eingesehen; nur bedeutet es nach Meinung unseres Philosophen einen wirklich unbegründeten ja frivolen Schritt, deshalb die Bild- und Wertseite der Außenwelt als etwas Subjektives anzusehen. Der gesamte Bereich der Außenwelt würde somit verschiedene „Stufen des Seins"[2] aufweisen. Die erste Seinsstufe ist die der „Kräfte", welcher allein „Realität" d. h. Wirksamkeit, Kausalität und Widerstandsein zukommt, und die somit das reale Fundament der folgenden Seinsstufen darstellt. Die zweite Seinsstufe ist die der „formal-mechanisch reduzierten Bilder", das Sein der Moleküle, Atome und Elektronen. Die dritte Stufe des Seins ist das Sein der „Körperbilder", d. h. die Bildkomponente der außenweltlichen Dinge, die, wie wir oben gesehen, „in ihrer Soseinsfülle dem menschlichen ‚Bewußtsein von Etwas' durchaus transzendent"[3] ist, die wohl als sensuelles und asensuelles Moment Gegenstand der äußeren Wahrnehmung werden kann, aber keineswegs in diesem Wahrgenommenwerden aufgeht und sich erschöpft. Auf dieser dritten Seinsstufe befindet sich nicht zuletzt auch das Sein der Güter der Außenwelt und ihre Wertkomponente. In diesem Zusammenhange sei noch der „Sinne" in der Leibsphäre und deren Aufgabe gedacht, die sie im Prozeß der äußeren Wahrnehmung zu erfüllen haben. Was haben die Sinne beim Vollzug des Aktes der äußeren Wahrnehmung und des intentionalen Fühlens zu tun? Auch sie sind doch in den Wahrnehmungsprozeß eingegliedert. Dieser Tatbestand wird von M. Scheler durchaus anerkannt; doch besteht zwischen der Schelerschen Auffassung und derjenigen der oben genannten alten Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie ein himmelweiter Unterschied. Man hat eben bisher nicht gesehen, „daß das Empfinden von Qualität allein es ist, was der Reiz bedingt, desgleichen das Fühlen von Werten . . ., nicht aber die betr. Inhalte, und daß auch das Empfinden noch zu den Reaktionen des Lebens gehört".[4] Der Reiz bedingt nicht erst das Bild einer Außenwelt; denn die Bilder sind gemäß Schelerscher Bildtheorie objektiv. Der Reiz ist nur die Bedingung dafür, daß diese Bilder empfunden

1 M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 362.
2 M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 364.
3 M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 359.
4 M. Scheler, „Formalismus", S. 158.

d. h. gehabt werden. Was ist aber dieser Reiz der Außenwelt, der Voraussetzung dafür ist, daß Bilder empfunden werden? Max Scheler kennt drei Reizbegriffe, nämlich den „biologischen Reizbegriff (Reiz als Umweltding)", den „physikalisch-chemischen Reizbegriff" und den „metaphysischen Reizbegriff".[1] Ein Beispiel diene der Erklärung derselben! Eine Person hört den Klang einer Glocke. Sie vollzieht den Akt der äußeren Wahrnehmung. Mittels „Fernperception" erfaßt dieser Akt äußerer Wahrnehmung den Klang der Glocke als sensuelles Moment und mit diesem sensuellen Moment das asensuelle, nämlich das „Körperding" Glocke. Die Glocke ist „Umweltding" der Person. Die klingende Glocke ist biologischer Reiz als Umweltding. Der physikalisch-chemische Reiz geht nicht von der Glocke als Umweltding aus, sondern von den Molekülen, Atomen und Elektronen, die das formal-mechanische Modell der Glocke darstellen, ein Modell, das dem Umweltding Glocke unterliegt. Es ist der Reiz der Seinsstufe der formal-mechanisch reduzierten Bilder. Der metaphysische Reiz endlich geht aus von Kräften, die selber wieder sowohl der Glocke als Umweltding, als auch dem formal-mechanischen Modell zugrunde liegen. Die Kraftzentren und Kraftfelder sind, wie schon erwähnt, die Ursache sowohl der Umweltdinge, als auch der formal-mechanischen Modelle derselben. Fassen wir den körperlichen Organismus ins Auge! Auch ihm, der zunächst Bild, das heißt Umweltding mit an sich seienden Qualitäten ist, liegen ein formal-mechanisches Modell, sowie Kräftezentren zu Grunde. Die Kraftzentren der Glocke wirken auf die Kraftzentren des Organismus. Ferner pflanzen sich die Bewegungen des formal-mechanischen Modells der Glocke kontinuierlich fort, bis sie das formal-mechanische Modell des Organismus erreichen. Diese Bewegungen der Moleküle etc. setzen sich in den Nerven fort und reichen zur Großhirnrinde, weshalb sie ein Kontinuum darstellen. „Diese formal-mechanischen ‚Reize' bestimmen — und auch dies nur, wenn ihre Bewegungen mit dem ganzen zentripetalen und zentrifugalen Nervenprozeß, den sie im Organismus bis zur Hirnrinde und von hier aus wieder zur Peripherie setzen, vom Ausgangspunkt des Reizes an zusammengenommen werden — logisch (nicht aber kausal) allein die Funktionen des Empfindens, des Sehens, des Hörens, schließlich in ihrer jeweiligen Gesamtheit das ‚Wahrnehmen' des Umweltdinges; nicht also das ‚Bild' als objektive Erscheinung, sondern den stets nur inadaequaten, in sich gegenseitig fordernden Aspekten je teilhaft gegebenen Wahrnehmungsinhalt des Bildes."[2] Die Klärung der verschiedenen Reizbegriffe in der Schelerschen Wahrnehmungstheorie macht nun auch das völlig klar, was er schon in seinen „Abhand-

[1] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 361.
[2] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 363.

lungen und Aufsätze" im Jahre 1915 an verschiedenen Stellen angedeutet hat, ohne dies aber näher ausgeführt zu haben. Schon hier lehnt er es ab, anzuerkennen, daß der Inhalt der physischen Phänomene durch Zustände des Nervensystems und Gehirns eindeutig bestimmt wäre. Schon damals stand er auf dem Standpunkt, daß nicht das, was wir empfinden, durch solche Nerven- und Gehirnprozesse eindeutig bestimmt ist, sondern nur „das Ins-Spieltreten der Funktionen",[1] mittels derer wir diese Qualitäten erfassen. Wir verweisen an dieser Stelle nochmals auf das, was wir oben über den Empfindungsbegriff gesagt haben. Diese eindeutige Zuordnung zwischen Vorgängen im Nervensystem und in der Großhirnrinde einerseits und den Erlebnissen der äußeren Wahrnehmung (farbigen und tönenden Erscheinungen) andererseits wird von Scheler sowohl im Sinne der Wechselwirkungstheorie als auch im Sinne des psycho-physischen Parallelismus abgelehnt. Nicht das, was ich wahrnehme, wird vom formal-mechanischen Reize bedingt sondern nur, daß ich wahrnehme. „Die Sinnesfunktion schiebt sich sozusagen zwischen den Akt der äußeren Wahrnehmung und deren möglichen Gehalt in die Mitte und schneidet nur die für die Aktionsrichtungen des Lebewesens wichtigen Elemente aus diesem Gesamtbereich heraus."[2] Die Sinnesfunktion hat damit eine ganz andere Bedeutung gewonnen, als sie vorher hatte. Hatte sie in der Wechselwirkungshypothese produktive Bedeutung für den Gehalt der äußeren Wahrnehmung, so kommt ihr jetzt lediglich nur noch der „Charakter eines für das Lebewesen bedeutsamen Analysators"[3] zu. Scheler denkt hier an die triebhaft und motorische Mitbedingtheit der äußeren Wahrnehmung; denn bedeutsam heißt zunächst soviel wie bedeutsam für die Triebe; was nicht für eine bestimmte Triebstruktur interessant ist, wird auch nicht perzipiert.

In unserem Versuche, das existentielle So- und Wertsein der Außenwelt zum Aufweis zu bringen, ferner die äußere Wahrnehmung in ihrem Zustandekommen und Verlauf zu verfolgen, haben wir die Außenwelt auch gleichzeitig aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen; sie steht jetzt vor uns als etwas Isoliertes, das wir wieder in seinen Zusammenhang einordnen müssen. Als Teil der Welt steht sie innerhalb des Makrokosmos gleich ursprünglich wie die psychische Welt, und wie der gesamte Bereich des existentiellen Seins unterliegt sie der „Gesetzmäßigkeit des ‚Sichrichten'"[4] „nach dem apriorischen Gehalt der Erfahrung", sofern die „wirklichen Dinge und Güter"[5] sich nach den Sach- und Wertwesenheiten ausrichten. Diese Sach- und Wertwesenheiten sind die Urbil-

[1] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 20.
[2] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 65.
[3] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 75, f.
[4, 5] M. Scheler, „Formalismus", S. 70.

der, die Ideen, das Allgemeine, das Unindividuelle und Anumerische, von denen eingangs ausführlich die Rede war. Die wirklichen Dinge und Güter der Außenwelt hingegen bilden die Exemplare, das Besondere, das Individuelle und Numerische. Ueberall in der Außenwelt stoßen wir demnach auf Ideen- und Sinndurchwirktheit. Damit steht die Außenwelt nicht mehr als etwas Isoliertes vor uns, sondern ist in einen Zusammenhang eingeordnet.

Die psychologische Seinsschicht

Die zweite Blickrichtung der Person, sofern sie den Akt der inneren Wahrnehmung vollzieht, geht nach der Innenwelt. Wie der Akt der äußeren Wahrnehmung der Außenwelt zugeordnet ist, so ist es ebenfalls ein Wesensgesetz, wonach sich nur dem Akt der inneren Wahrnehmung die Innenwelt und ihre Aufbaugesetze offenbaren. Wie ferner dem Akt der äußeren Wahrnehmung ein zweischichtiges Sein entgegentritt, so teilt sich auch die Gegebenheitsbasis des Innenweltsphänomenologen in empirische und reine Phänomene auf. Auch die psychische Seinsschicht muß in ihrer Zweiheit erfaßt werden, einmal als reales kontingentes Sein, als ein Sein mit individueller und numerischer Struktur, ferner als ein ewiges, unveränderliches Sein mit unindividuellem und anumerischem Charakter. Das Wissen um das Seelische ist ebenfalls Wesenswissen und ist abgeleitet von einer aprioriſchen Gegebenheitsbasis. Also nicht das rational diskursive Denken vermittelt uns dieses Wesenswissen; es ist vielmehr auch hier die Wesensschau, die Schau der reinen Phänomene letzter psychischer Urtatsachen, wovon sich das Wissen um Seelisches ableitet. Wie der Blick nach der Außenwelt in einen von der übrigen Erfahrungswelt völlig verschiedenen Seinsbereich geht, so hat der Blick nach der Innenwelt Richtung auf ein Sein sui generis, das gleich ursprünglich dasteht, wie das Sein der Außenwelt und daher keineswegs vom außenweltlichen Sein erst abgeleitet werden müßte. In der äußeren und inneren Wahrnehmung haben wir einen absoluten Unterschied sowohl in Hinsicht der Richtung als auch in Hinsicht der Form, eine Verschiedenheit, die „nicht erst im Hinblick auf einen Leib“ zustande kommt. Es ist ein Irrtum, mit Ernst Mach zu behaupten, das Ich sei nur eine starke zusammenhängende Gruppe von Empfindungen, welche mit anderen Gruppen derselben Art — der Außenwelt — schwächer zusammen hänge, daß es somit eine Wesensverschiedenheit zwischen Psychischem und Physischem, Ich und Außenwelt, Vorstellung und Objekt, Innerem und Aeußerem gar nicht bestehe. Beide Wahrnehmungsarten, die physische und psychische sind „keine

erst durch das Denken zu kreierenden, sondern vorgefundene Unterschiede".[1] Es ist die erste Wahrheit aller Innenweltsphänomenologie, daß die Innenwelt, als die Welt des Ich und seiner Erlebnisse, eine Welt mit Eigengesetzlichkeiten und gleicher Ursprünglichkeit wie die übrigen Sphären darstellt. Diese erste Wahrheit aller Innenweltsphänomenologie, die auf Grund ihrer Gegebenheitsbasis den apriorischen Satz von der Selbstständigkeit des Psychischen aufstellt, verlangt nicht zuletzt eine strenge Abgrenzung alles Psychischen gegen geistige Strukturen. Ein erster Wesensunterschied zwischen Psychischem und Geistigem ist die Stellung des Psychischen innerhalb der Welt, diejenige des Geistigen aber stets außerhalb derselben. Die psychologische Seinsschicht ist wie die physische eine Seinsschicht innerhalb der Welt. Die Innenwelt bildet mit der Außenwelt u. a. nur verschiedene Teile des Makrokosmos d. h. der Welt als Sache. Ein zweiter Wesensunterschied zwischen Psychischem und Geistigem besteht darin, daß alles, was nach psychischen Aufbauformen gestaltet ist, also sowohl das Ich als auch seine Erlebnisse, vergegenständlicht werden kann, was für das Geistige im Gegensatz hiezu niemals der Fall ist. Für die Bestimmung des Scheler'schen Seelenbegriffes ist es nun unumgänglich notwendig, dem Ichbegriff den Personbegriff noch in weiteren Wesensunterschieden gegenüber zu stellen. Das Ich ist die wesensnotwendige Existenzform eines Lebewesens. Wir verweisen an dieser Stelle auf unsere Ausführungen über den Scheler'schen Geistbegriff, wo wir das geistige Verhalten demjenigen eines Lebewesens gegenüber gestellt haben. Wir sahen dort, daß Triebgebundenheit und ekstatisches Hineinleben in die Umwelt die charakteristische Lebensform eines Ich, das sowohl Tieren als auch Primitiven zukommt, darstellt. Wertgebundenheit, reines Wahrnehmen, Wertnehmen, Wollen und Handeln sind die Lebensformen der Person. Das Ich hat Funktionen, die Person vollzieht Akte. Niemals dürfen „Ich-Funktionen"[2] wie Sehen, Hören, Riechen etc. Akten der Person gleichgesetzt werden; den Akten kommt Intentionalität zu, den Ichfunktionen niemals. (Vergleiche den Begriff der Intentionalität in unseren Auseinandersetzungen mit dem Geistbegriff!) Intentionalität ist nach M. Scheler etwas spezifisch Personales. Dem Ichbegriff das Merkmal der Intentionalität zuzuerkennen, würde einem Verstoß gegen das Gesetz der Schichtenzugehörigkeit gleichkommen; würde man dem Ich Intentionalität zuerkennen, so gäbe man ihm „eine falsche Vergeistigung".[3] Zusammenfassend können wir sagen: Das „Ich" ist die wesensnotwendige Existenzform des Lebewesens; es gehört nicht zum Wesen des Geistes. „Person" dagegen

[1] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 54.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 402.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 406.

ist die „wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes".[1] Das Ich und seine Erlebnisse konstituieren den Bereich des Seelischen. Seine Abgrenzung gegen das personale, geistige Sein, wie es eben geschehen ist, wird uns bei der positiven Bestimmung des Scheler'schen Seelenbegriffes an einem Hinübergleiten in den geistigen Bereich hindern. An die Abgrenzung des Seelenbegriffes nach oben schließt sich eine Abgrenzung desselben nach unten. Es bedeutete ebenfalls eine metabasis eis allo genos, wollten wir spezifisch Leibliches in die seelische Sphäre einschmuggeln, aus einem Bereich, dessen ontologische Struktur wesensmäßig von der des psychischen abweicht. Wir deuten diese Abgrenzung des Psychischen nach unten hin nur an, ohne weiter auf das spezifisch Leibliche näher einzugehen. Seine ontologische Struktur wird unten eingehend Gegenstand unserer Arbeit sein. Damit aber haben wir die psychologische Seinsschicht nach oben gegen das personale Sein, nach unten gegen das leibliche Sein abgegrenzt und somit gesagt, was die Seele nach Auffassung M. Schelers nicht ist. Diese negative Bestimmung des Scheler'schen Seelenbegriffes muß jedoch noch fortgesetzt werden, soll nachher die positive Bestimmung desselben von Erfolg sein. Wir müssen jetzt vor allem die Seelenbegriffe zweier Theorien herausarbeiten, mit denen der Seelenbegriff unseres Philosophen so gut wie gar nichts mehr gemeinsam hat. Es ist dies zunächst der Seelenbegriff einer bestimmten metaphysischen Psychologie, wonach die Seele ein substantielles X darstellt. Es ist jenes Prinzip, vermöge dessen wir leben und empfinden, ferner denken und wollen, sofern diesem seelischen Prinzip auch Geistigkeit zugesprochen wird. Betrachten wir einmal die substantielle Seele nur als principium sentiendi d. h. als Prinzip, vermöge dessen wir empfinden, und lassen alle höheren geistigen Vorgänge völlig außer Betracht! Was bedeutet es aber, die Seele als principium sentiendi zu betrachten? Wir können diese Frage im Sinne der Wechselwirkungshypothese lösen. Nach der herkömmlichen Psychologie betrachten wir zunächst die Empfindung als ein psychisches Datum, ein Phänomen. Sie kommt dadurch zustande, daß die Seele, so können wir im Sinne der Wechselwirkungshypothese sagen, einen physiologischen Reiz, der wieder auf einen solchen physikalischer Natur zurückgeht, ins Bewußtsein umsetzt. Die Empfindung ist der subjektive Erfolg eines Reizes. Diese sinnlichen Erlebnisse, die sich im Erlebtwerden erschöpfen, (Vergl. voriges Kapitel: Der Empfindungsbegriff!) dauern aber nicht als vergangene Erlebnisse, etwa als Erinnerungsvorstellungen, in der Seele fort. Was fortdauert sind die zahllosen unbewußten Gedächtnisresiduen, in die sich frühere Wahrnehmungsbilder, deren einfachste Elemente die Empfindungen darstellen, umgewandelt haben.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 404.

Es bleiben nur Gedächtnisspuren als unbewußte Anlagen oder Dispositionen zurück, aus denen im Prozeß der Reproduktion bestimmte Bewußtseinsinhalte hervorgehen. Was nun aber die Seele als ein substantielles X anbelangt, das Reize, von außen kommend, in Empfindungen umsetzt, so wird dieses substantielle X von M. Scheler schon damit abgelehnt, daß er so etwas wie eine Empfindung als psychisches Phänomen gar nicht kennt. Es gibt kein Seelisches im Sinne eines substantiellen X, das gar nicht erlebt wird und nur die Aufgabe hätte, periphere Reize mit Empfindungen zu beantworten. Diese Preisgabe des herkömmlichen Empfindungsbegriffes hat auch die Preisgabe eines Substantiellen im Sinne einer Wechselwirkungshypothese zur Folge. Der Seelenbegriff der Wechselwirkungshypothese ist eng verkettet mit dem Begriffe des „verschlossenen Bewußtseins". (Vergl. das vorige Kapitel unserer Arbeit!) Damit aber, daß Scheler an die Stelle desselben den Begriff des „geöffneten Bewußtseins" setzt, muß er auch ein seelisches Prinzip ablehnen, das als principium sentiendi periphere Reize in Empfindungen als psychische Inhalte umsetzt. Das Ich eines Lebewesens ist eben etwas ganz anderes, als die Seelensubstanz der Wechselwirkungshypothese; es vollzieht Funktionen des Sehens, Hörens etc. und greift damit in den an sich seienden objektiven Bereich seiner Umwelt erlebend hinein; in der natürlichen d. h. triebbestimmten Wahrnehmung im Gegensatz zur reinen d. h. triebgelösten Wahrnehmung der Person ist es nach seiner Umwelt hin, die sich aus Dingen und Gütern, nicht aber aus einem toten Mechanismus konstituiert, völlig aufgebrochen. Auch die Lehre von den Gedächtnisresiduen, nach der von den früheren Wahrnehmungsbildern nur Dispositionen zurückbleiben, nicht aber die Wahrnehmungsbilder selbst als vergangene Erlebnisse d. h. als Erinnerungsvorstellungen, die selbst dann noch im seelischen Ich fortbestehen, auch wenn man ihrer nicht direkt bewußt ist, wird von M. Scheler ebenfalls entschieden abgelehnt. Für die negative Begriffsbestimmung des Seelenbegriffes M. Schelers erwähnen wir noch kurz den psychophysischen Parallelismus. Auch jede Art des psychophysischen Parallelismus ist aus dem Schelerschen System ausgeschlossen; denn der Seelenbegriff M. Schelers ist nichts weniger als der Inbegriff seelischer Vorgänge bzw. Inhalte, die eine eindeutige Zuordnung zu materiellen Parallelvorgängen im Großhirn haben, neben welchen sie gesetzmäßig einherlaufen.

Nach dieser mehr negativen Bestimmung der psychologischen Sphäre, gehen wir daran, die Welt des Psychischen positiv zu bestimmen. Wir stellen an unseren Philosophen die Frage: Was ist nun aber das, was dem Akte innerer Wahrnehmung immer gegeben ist und auch immer wesensnotwendig gegeben sein muß? Es ist „das Wesen und Individualität des Ich und ‚irgendwelcher' seiner Erlebnisse und

Bestimmtheiten selbst".[1] Was uns hier entgegentritt, „erscheint in einer unmittelbaren Ichbeziehung überhaupt, in einem ‚Zusammen'",[2] dem das „räumlich-zeitliche Außereinander"[3] einer physischen Erscheinung fremd ist. Das Ich erscheint uns deutlich als „die Einheit einer Mannigfaltigkeit des puren Ineinander", als „Etwas, das nur an Fülle wachsen und abnehmen kann".[4] Die vergangenen Erlebnisse sind jetzt nicht mehr bloß psychische Dispositionen, sondern sie „‚sind' in meinem Ich, das in jedem seiner Erlebnisse anders ‚wird'".[5] „Das vergangene Erlebnis ist ‚im' Ich selbst vorhanden und insofern als ‚wirksam' auch in innerer Anschauung noch gegeben, als jede Variation eines dieser Erlebnisse den jeweiligen Totalgehalt dieser Anschauung in einer bestimmten Richtung variieren würde. Von allen Punkten meines Lebens her ‚sprechen sie an', ‚motivieren sie' in einer einheitlich erlebten Wirksamkeit jedes meiner fernen Erlebnisse. Aber darum sind sie doch für die innere, sinnlich bedingte Wahrnehmung, die — wie jede Sinneswahrnehmung wesenhaft leibbedingt und auf ‚Gegenwärtiges' beschränkt ist — nicht in ihrem besonderen positiven Gehalte da . . .".[6] Gerade in diesen Sätzen scheint uns aber das ausgedrückt, was die Seelenlehre M. Schelers zu einer solch ausgesprochen eigenartigen Theorie stempelt. Der Kerngedanke seiner Philosophie überhaupt scheint uns auch hier entgegen zu treten. Wie im Bereiche der Außenwelt Dinge und Güter in ihrer qualitativen und werthaften Bestimmtheit unabhängig davon existieren, daß sie von einem Subjekt erlebt werden, so gibt es auch psychische Realitäten, die in ihrem Sosein und Dasein unabhängig davon sind, ob sie nun vom Ich in der natürlichen oder von der Person in der reinen Wahrnehmung erlebt und aufgefaßt werden oder nicht; denn nicht Dispositionen sind es, sondern die vergangenen Erlebnisse selbst, die im Ich kontinuierlich fortdauern. Ja, Scheler geht noch weiter und spricht sogar von psychischen Dingen. Wie im Bereich der Außenwelt stoßen wir auch in der psychischen Seinsschicht auf Dinge; denn „der Psychologe, der von einer ‚Vorstellung' redet, dieselbe dieses oder jenes wirken läßt, sie verblassen läßt oder sie reproduzieren läßt, kann gar nicht umhin, sie unter der Kategorie eines realen Dinges oder Vorganges zu fassen und ihr Bestimmtheiten, Wirkungsweisen, Beziehungen zuzuschreiben, die da sind, ob sie dem Vorstellenden erscheinen oder nicht".[7] Die Vorstellung ist ein reales Ding, nicht aber ein Körper. Wir müssen nur „die für die äußere und innere Wahrnehmung

1 M. Scheler, „Formalismus", S. 428.

2, 3 M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 56.

4 — 6 M. Scheler, „Formalismus", S. 431, ff.

7 M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 75.

indifferente Dingidee" von der „Körperidee"[1] klar auseinanderhalten; und wie ein Ding der Außenwelt uns verschiedene Seiten darbieten kann, so kann dies auch „ein Erlebnis"[2] tun, nur darf man eben nicht „unter ‚Seiten'"[3] „räumliche Seiten"[4] verstehen; denn diese hat nur ein Körper. Dieser von Scheler in seiner Arbeit „Abhandlungen und Aufsätze" eindeutig ausgesprochene Gedanke von psychischen Dingen wurde von Wilhelm Haas in seiner Arbeit „Die psychische Dingwelt" vom Jahre 1921 bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt. Die psychische Welt ist ihm wie bei Scheler eine reale Welt. Sie ist wie die physische prinzipiell real und existiert unabhängig von der zufälligen Wahrnehmung. Auch in der psychischen Welt stoßen wir nach Haas auf Dinge, eben psychische Dinge, von denen jedes seine „spezifische Qualitäten oder Seiten"[5] hat. „Vorstellungen oder Gedanken, Gefühle oder Affekte und endlich Eindruckswerte stellen diese Qualitäten dar".[6] Wie die physische Materie das Baumaterial für die Dinge der Außenwelt darstellt, so stellt die „psychische Materie"[7] das Baumaterial psychischer Dinge dar, ein Material, das „freilich erst durch die Form des Ich, des individuellen oder überindividuellen Ich, verarbeitet und durchgegangen sein muß, um eine Welt von Dingen zu bilden".[8] Das Ich hat die Aufgabe des „principium individuationis"[9] des Psychischen und hat es diese Aufgabe erfüllt, „so ist die psychische Welt als eine objektiv reale erstanden".[10] Vorstellungen, Gedanken, Gefühle als Seiten eines psychischen Dinges heißen dann „Erlebnisse" nur deshalb, weil psychische Dinge erst durch ein Ich erstehen, nicht aber, und das sei ausdrücklichst hervorgehoben, weil sie etwa in ihrem Sein oder Nichtsein von der zufälligen inneren Wahrnehmung gehalten würden. In dieser psychischen Welt „lebt das Ich wie in der physischen Welt; beiden steht es prinzipiell in gleicher Art gegenüber mit den nämlichen Formen des Verhaltens".[11] Desgleichen besitzt dieses Ich oder Subjekt sowohl im Bereich der physischen, als auch im Bereich der psychischen Welt „einen Teil, der ihm, dem Subjekt, als sein eigenstes Reich, sein Mikrokosmos, besonders eng zugehört".[12] Dieser Bereich ist im Physischen unser Leib, im Psychischen sind es aber all diejenigen psychischen Dinge, „welche unser Ich wirklich ergriffen, sich einverleibt und damit eben mit sich selbst durchsetzt hat"[13] im Gegensatz zu den übrigen psychischen Dingen, die noch nicht die unsrigen geworden sind. Denselben Gedanken finden wir auch bei Max Scheler. Er sagt: „Ein in Hinsicht auf Ich — Du indifferenter Strom der

[1] — [4] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 75.
[5], [6] W. Haas, „Die psychische Dingwelt", S. 51.
[7] W. Haas, „Die psychische Dingwelt", S. 42.
[8] — [10] W. Haas, „Die psychische Dingwelt", Einleitung, VII.
[11] — [13] W. Haas, „Die psychische Dingwelt", S. 93.

Erlebnisse fließt ‚zunächst' dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinander gemischt enthält; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse sukzessive und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden . . . Welches Ich-Individuum es sei, zu dem ein ‚erlebtes' Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben."[1] Auch in der Schelerschen Seelentheorie ist einerseits von psychischen Dingen die Rede, welche zu einem bestimmten Ich oder Du kein bestimmtes Verhältnis haben, wohingegen andererseits bei gewissen psychischen Dingen diese Indifferenz in Bezug auf Ich oder Du wegfällt und die enge Verbundenheit mit diesem oder jenem bestimmten Ich oder Du als phänomenales Erlebnis noch hinzutritt.

Diese Ausführungen ermöglichen uns nun vollends, die Theorie Max Schelers vom psychischen Sein auf eine knappe Formel zu bringen. Orientieren wir uns am Kerngedanken seiner Philosophie überhaupt! Sosein wie Dasein der Welt, so behauptet Scheler im Gegensatz zu den idealistischen Theorien, sind prinzipiell unabhängig davon, daß sie von einem Subjekte, welcher Art es auch immer sei, erlebt werden. Alles Sosein der Welt kann in seinen Bestimmtheiten vom Subjekt wahrgenommen d. h. geschaut werden. Was vom Sein der Welt überhaupt gilt, das gilt auch im besonderen für die psychologische Seinsschicht als Teil der Welt. Zunächst unterscheiden wir auch im psychischen Sein zwischen Sosein und Dasein. Auch dem psychischen Sein kommt neben seinem Sosein Realsein zu, sofern „auch hier . . . überall das phänomenale Erlebnis der psychischen Realität der Widerstand, objektive Realität des Psychischen aber die Wirksamkeit im psychischen Zusammenhang"[2] bedeutet. Da nun aber auch im psychischen Sein Sosein wie Realsein in Bezug auf „das mögliche in mente Sein" trennbar sind, so kann auch das psychische Sosein ins Bewußtsein ein- und aus demselben austreten, ohne daß es dabei eine Veränderung erlitte. Das Realsein des Psychischen aber bleibt wie die Realität der Außenwelt, ja wie die Realität der Welt überhaupt, immer jenseits des Bewußtseins. Die Eigenart und Einmaligkeit der Schelerschen Seelenlehre tritt uns noch deutlicher vor Augen, wenn wir ihren diametralen Gegensatz zum Gegenstand unserer Untersuchung machen. Es gibt u. a. eine Seelentheorie, für die alles Psychische und zwar in seinem Sosein wie Realsein in Erlebnissen beschlossen liegt, für die alle seelischen Realitäten Erlebnisse und nichts als Erlebnisse sind. Wie für den Konszentialismus alles außenweltliche Sein sich im Erlebtsein

[1] M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathiegefühle", S. 284, f.
[2] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28, S. 290.

erschöpft, so ist für dieses Analogon im Psychischen alles innenweltliche Sein in Erlebnissen erschöpft. Erlebnissein ist konstitutiv für die ganze Innenwelt. Diese besteht nur in ihrem Erlebtwerden, also weder vorher noch nachher; auch hier gilt prinzipiell: „esse gleich parcipi." Alles Psychische ist gewissermaßen aus „Erlebnisqualität" aufgebaut. Wie die Außenweltslehre des Konszentialismus alles Physische im Erlebtwerden sich erschöpfen läßt, das Erlebtwerden der Außenwelt zu einer Qualität des Psychischen stempelt, so ist auch nach dieser Seelentheorie das Erlebtwerden eine Qualität des Psychischen, die von ihm nicht abgetrennt werden kann. Erleben und Erlebtes liegen in einer Ebene. „Aus ihrer Zweiheit wird eine Einheit gemacht, indem man das Erleben zum Attribut des Erlebten stempelt".[1] Alle psychischen Tatbestände haben nur und ausschließlich ihr Sein im Erlebtsein. Diese Seelenlehre nennen wir mit Recht den „Erlebnisrealismus". Eine zweite psychische Theorie läuft daraus hinaus, daß neben den erlebten psychischen Tatbeständen ein Unbewußtes existiere, zu dem wir auf Grund von Schlußfolgerungen gelangen könnten. Das Seelenleben erschöpft sich nicht, wie der Erlebnisrealismus meint, in nur erlebten seelischen Tatsachen. Darüber hinaus existiert noch etwas Seelisches, das gar nicht erlebt werden kann, das durchaus unbewußt ist, das als etwas Substantielles auch die seelischen Erlebnisse überdauert, die als Akzidentien dieser seelischen Substanz inhärieren. Alle psychische Realität liegt in dieser Seelensubstanz beschlossen. Das, was im Bewußtsein ist, d. h. erlebt wird, ist höchstens Symbol für etwas, das immer jenseits desselben liegt. Sosein und Realität des unbewußt Seelischen muß erst erschlossen werden. Unser Bewußtsein kann nicht zu diesem Unbewußten hinübergelangen, ist in seinen eigenen Bereich eingeschlossen. Sosein und Realsein des unbewußt Seelischen, dieses innenweltlichen Etwas, muß ebenso erschlossen werden, wie Sosein und Realsein der Außenwelt. Als ein Analogon zum erschlossenen Außenweltsrealismus heißen wir diese Theorie den „erschlossenen psychischen Realismus". Beide Seelentheorien, der Erlebnisrealismus einerseits, wie der erschlossene psychische Realismus andererseits, sind darin einig, daß uns dann, wenn wir von innerer Wahrnehmung reden, nichts gegeben ist, das auch ein Sein hätte, wenn es gar nicht erlebt wird. Beide behaupten, daß alles psychische Sein, das uns in innerer Wahrnehmung erscheint, in seinem Erlebtwerden beschlossen liegt, daß niemals ein an sich seiendes psychisches Sein, das auch Bestand hätte, wenn es nicht wahrgenommen wird, von uns direkt erfaßt werden könnte. Nach dem Erlebnisrealismus kann dies schon deshalb nicht sein, weil es überhaupt nichts Seelisches gibt, das unabhängig davon

[1] M. Geiger, „Fragment . . .", Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung, B. 4, S. 45.

existiert, daß es percipiert wird. Beiden Theorien liegt der Begriff des „verschlossenen Bewußtseins", der auch, wie wir oben gesehen haben, den herkömmlichen Außenweltstheorien eigen ist, zu Grunde. Damit aber treten sie in diametralen Gegensatz zur Schelerschen Seelenlehre, welche sich am Begriff des „geöffneten Bewußtseins", der auch seiner Außenweltstheorie ihre besondere Eigenart verleiht, orientiert.

Diese Ergebnisse unserer Auseinandersetzungen mit der Schelerschen Innenweltstheorie lassen uns auch die kurzen Andeutungen M. Schelers über den sogenannten „inneren Sinn" klar werden. Der „innere Sinn" ist ein Analogon zum „äußeren". Wie für die äußere Wahrnehmung der äußere Sinn, so ist auch für die innere Wahrnehmung der innere Sinn gefordert; denn sowohl die natürliche innere Wahrnehmung eines Ich, als auch die reine innere Wahrnehmung einer Person kommen erst dann zustande, wenn bestimmte Zustände des Nervensystems und des Gehirns auftreten, die wohl für das Zustandekommen des Funktions- bzw. Aktvollzuges verantwortlich zu machen sind, nicht aber für den Gehalt der Funktionen eines Ich bzw. des Aktes der inneren Wahrnehmung einer Person. Wie bei der äußeren Wahrnehmung, so hat auch bei der inneren Wahrnehmung „nicht der Inhalt . . .", sondern nur „das Ins-Spieltreten der Funktionen",[1] in denen wir unsere seelischen Tatsachen erfassen, eine eindeutige Determinationsbeziehung zum Gehirn- und Nervensystem.

[1] M. Scheler, „Abhandlungen und Aufsätze", S. 20.

Der Blick der Person in die Du- und Gemeinschaftssphäre

Die Ausführungen über die psychische Dingwelt und ihre Daseinsabsolutheit im vorhergehenden Abschnitt führen uns hinüber zu neuen Ueberlegungen; denn der Tatbestand, daß auch die psychische Welt eine Welt psychischer Dinge darstellt, die ihren Bestand nicht von einem zufälligen Wahrgenommenwerden ableiten, wie die physische Welt eine solche physischer Dinge, für welche dasselbe gilt, ferner die Tatsache, daß wir in der psychischen Welt ebenso leben, wie in der physischen, läßt uns die Frage aufwerfen, ob die theoretisch viel umstrittene Wahrnehmung von Fremdseelischem nicht doch möglich ist? Der Begriff der psychischen Dingwelt im Sinne von Scheler und W. Haas läßt nun zweifellos eine solche Möglichkeit zu. In der physischen Dingwelt ist es grundsätzlich mehreren Subjekten möglich, gleichzeitig ein und dasselbe physische Ding wahrzunehmen. Warum soll es dann in der psychischen Dingwelt nicht möglich sein, daß mehrere Iche gleichzeitig ein und dasselbe psychische Ding wahrnehmen? Wenn bei Scheler, wie wir oben schon ausführten, von einem „Strom der Erlebnisse", die Rede ist, der „‚zunächst' indifferent in Bezug auf Ich und Du", „Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt" enthält, so ist dies doch so zu verstehen, daß dieser Strom nicht nur von mir, sondern auch von anderen wahrgenommen wird. Dasselbe Psychische, das ich wahrnehme, kann auch der andere wahrnehmen und umgekehrt. Eine andere Frage ist es allerdings, ob auch das Sosein psychischer Dinge, die in Bezug auf Ich und Du nicht mehr indifferent erscheinen, und die sich bereits verschiedenen Individuen zugeordnet haben, trotz alledem auch noch von anderen Subjekten erfaßt werden kann. Was Scheler und Haas anbelangt, so können wir sagen, daß diese beiden auch noch in diesem Falle eine Wahrnehmung von Fremdseelischem für möglich halten. Was jetzt anders geworden ist gegenüber ersterem Falle, ist nur, daß beim Erleben des Soseins einer psychischen Realität das erlebte Moment hinzukommt, ob man selbst Erzeuger genannter psychischer Realität ist, oder ob es ein anderer ist oder

aber, ob man vielleicht ein sonstiges näheres Verhältnis zu ihr hat. Das Psychische wäre somit etwas Interindividuelles, das gleichzeitig von mehreren Subjekten erfaßt werden kann. Fremdseelisches, wie fremde Freuden, Leiden, Gedanken usw. vermögen wir unmittelbar wahrzunehmen. Die Ueberzeugung von der Existenz und der Erkennbarkeit von Fremdseelischem wäre somit nach M. Scheler keine besondere reduzierbare Erkenntnisgrundlage, die erst aus letzten Erkenntnisgrundlagen durch Schlüsse abgeleitet werden müßte. Das Wissen um „Gemeinschaft und um Du-Existenz überhaupt" ist ferner „Wesenswissen"[1] und dieses Wesenswissen ist zu trennen vom Wissen um die zufällige Existenz eines Gliedes einer Gemeinschaft resp. einer bestimmten historischen Gemeinschaft. Robinson, ein Mensch, der nie Wesen seinesgleichen oder Zeichen und Spuren von ihnen irgend welcher Art wahrgenommen hätte, würde trotzdem „ein Wissen um die Existenz von Gemeinschaft und analogischer geistig-psychischer Subjekte, wie er selbst ist",[2] haben. Es kann sogar von der „apriorischen Evidenz Robinsons von der Existenz irgend eines ‚Du' überhaupt und seiner Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft"[3] gesprochen werden; denn Robinson vollzieht auch auf einer Insel, die außer ihm selbst kein Mensch bewohnt, Akte der „Fremdliebe", die eben deshalb, weil sie auf keinen Menschen treffen, ein „Leerbewußtsein" haben, ferner ein ‚Mangelbewußtsein', sofern er bestimmte Strebensakte vollzieht und nicht zuletzt würde sich bei ihm ‚Nichterfüllungsbewußtsein' einstellen; denn der Vollzug von „Geistes- und Gemütsakten", „die nur mit möglichen sozialen Gegenakten zusammen eine objektive Sinneinheit bilden können", wäre der Grund für dieses ‚Nichterfüllungsbewußtsein'.[4] Die unmittelbare Wahrnehmung des Fremdseelischen scheint uns aber doch nicht so einfach zu liegen, wie dies Scheler meint; denn der Umstand, daß „die scheinbar unmittelbare Erfassung desselben fortfällt, sobald meine Sinneswahrnehmung der physischen Zeichen des Fremdseelischen fortfällt", dürfte vielleicht einer der ersten Gründe dafür sein, daß wir Fremdseelisches nur scheinbar unmittelbar wahrnehmen. Daß die Wahrnehmung von leiblichen, physischen Zeichen nur für das Zustandekommen der unmittelbaren Wahrnehmung von Fremdseelischem notwendig sei, widerlegt Becher damit, daß er sagt, daß „geschicktes täuschendes Hervorbringen physischer Zeichen von Fremdseelischem in uns den Eindruck direkter Erfassung dieses gar nicht existierenden Fremdseelischen zu erwecken vermag".[5] Neben E.

1 M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathiegefühle", S. 269.
2 M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathiegefühle", S. 270, ff.
3 M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathiegefühle", S. 270, ff.
4 M. Scheler, „Wesen und Formen der Sympathiegefühle", S. 269, ff.
5 E. Becher, „Einführung in die Philosophie", S. 155, ff.

Becher sind es vor allem J. Volkelt und Roffenstein, welche u. a. die Schelersche These entschieden ablehnen, wonach wir einen direkten Blick in die Sphäre fremdseelischer Tatsachen tun können.[1]

[1] E. Becher, „Einführung in die Philosophie", S. 155 ff.

Der Blick der Person in die Leibsphäre

Eine dritte Sphäre sui generis, in welche die außerhalb der Welt stehende Person blickt, ist die Sphäre des Leibes. Auch die Leibsphäre ist, wie die Außenwelt und die Sphäre psychischer Tatsachen ein Teil der Welt und muß daher, wollen wir die Welt in ihrer Totalität aufgliedern, von uns untersucht werden. Werfen wir die erkenntnistheoretische Frage auf, die da lautet: Woher weiß unsere Person um den Leib, so lautet die Antwort: Es ist der Akt der Leibwahrnehmung, der auf das Leibphänomen unmittelbar stößt, und der damit unmittelbares Bewußtsein von diesem Phänomen ganz eigener Art hat, von einer Gegebenheit, die weder auf eine solche innerer, noch äußerer Wahrnehmung, noch auf eine Zuordnung von Inhalten beider Wahrnehmungen sich zurückführen läßt. Damit sind wir aber schon bei der Untersuchung des ontischen Problems, bei der Seinsfrage angelangt. Der Blick der Person geht nicht mehr in Richtung der Außenwelt, auch nicht in Richtung psychischen Seins, will sie das eigentliche Leibphänomen erblicken. Ihre Blickrichtung ist, sofern sie ihren hic et nunc gegebenen Leib als eigentliches Leibphänomen erlebt, nach einer Seinsschicht, die weder physisch noch psychisch ist. Man wird nun aber sofort einwenden, daß mir mein Leib zunächst einmal Gegenstand des Aktes der äußeren Wahrnehmung ist, wie dieser vor mir stehende Tisch. Wie kann dann die Behauptung vertreten werden, das eigentliche Leibphänomen sei gar nicht in der Richtung nach der Außenwelt zu suchen. Wo ist denn dieses Phänomen aufzufinden, das weder physisches noch psychisches Phänomen sein soll? Dazu muß aber gesagt werden, daß das, was vom Akte der äußeren Wahrnehmung getroffen wird, wohl zum Leibe gehört, aber noch nicht der Leib in seiner Totalität ist, auch nicht einmal das ist, was „‚Leib' im strengsten Wortsinne"[1] darstellt, sondern eben nur eine Seite des einen Leibes. Es ist der Leib von außen gesehen. All dem, was im Akte der äußeren Wahrnehmung vom Leibe erfaßt wird, wollen wir mit Scheler den Namen „Leibkörper"[2] geben; oder ist das eigentliche Leibphänomen der

[1], [2] M. Scheler, „Formalismus", S. 416.

Inbegriff der Organempfindungen, Hunger, Durst, Schmerz, Kitzel etc.? Auch dies müssen wir verneinen; denn die Organempfindungen sind, wie der Leibkörper es ist, nur eine Seite des Leibes, und zwar die von innen gesehene. Mit Scheler bezeichnen wir sie als „Leibseele",[1] dazu aber aufs ausdrücklichste betonend, daß Organempfindungen niemals seelische, d. h. psychische Tatsachen darstellen, sondern zur Leibsphäre gehören, und damit Leibtatsachen sind. (Vergl. unsere Abgrenzung des Schelerschen Seelenbegriffes gegen den Leibbegriff!) Hüten wir uns vor einer metabasis eis alo genos, die uns bei der Aufgliederung des Leibphänomens dann passierte, wenn wir, auf die Organempfindungen stoßend, in die Welt psychischer Tatsachen hinübergleiten und die Organempfindungen als seelische Tatsachen ansehen würden! Haben wir aber mit dem Leibkörper und mit der Leibseele zusammengenommen etwa das Phänomen Leib in seiner Totalität schon aufgewiesen? Nein! Denn der Leib im strengsten Sinne des Wortes ist noch etwas anderes. „Dieser Leib ist uns vielmehr unabhängig und vor allen irgendwie gesonderten sogenannten ‚Organempfindungen', und vor allen besonderen äußeren Wahrnehmungen seiner als ein völlig einheitlicher phänomenaler Tatbestand, und als Subjekt eines So- und Anders‚befindens' gegeben".[2] Der Begriff „Leib" hat sein anschauliches Sachkorrelat primär nicht im Leibkörper, der wie die Außenweltsdinge Gegenstand des Aktes äußerer Wahrnehmung sein kann, aber auch nicht in den Organempfindungen, wie Schmerz, Kitzel, sondern es ist ein „völlig einheitlicher, phänomenaler Tatbestand",[3] was primär mit dem Leibbegriff gemeint ist. Und erst dieser phänomenale Tatbestand ist es, der die Gegebenheit Leibkörper und die der Leibseele fundiert. Leibkörper und Leibseele sind zwei Seiten ein und desselben Grundphänomens. Die Zugehörigkeit dieser beiden Seiten zu diesem einen Grundphänomen ist eine ursprüngliche, in jeder ‚Leibwahrnehmung erlebte Tatsache. Keineswegs ist es so, daß der Leibbegriff sich im Leibkörper oder in der Leibseele erschöpfte, daß Leibkörper und Leibseele ursprünglich etwa vom Kinde als voneinder getrennte Sphären erlebt würden, die erst auf Grund des Lernens einander zugeordnet würden. Denn das, was die Leibeinheit konstituiert, ist ja der Gehalt des Aktes der Leibwahrnehmung, ein Gehalt ganz eigener Art, der als „ein unmittelbar anschaulicher material identischer Gehalt und als Ganzes gegeben"[4] ist und nicht erst zustande kommt durch „konstante Zuordnung der Phänomene der äußeren und inneren Wahrnehmung desselben ‚Leibes' ".[5]

[1] — [3] M. Scheler, „Formalismus", S. 416.
[4], [5] M. Scheler, „Formalismus", S. 144, Anm.

Mit dem Blick in die Sphäre des Leibes haben wir eine dritte und letzte Blickrichtung in die Welt als Sache getan. Drei Seinsbereiche, alle gleich ursprünglich, aber auch alle grundverschieden in ihrer ontologischen Struktur, bilden die Gegebenheitsgrundlage, woraus der Phänomenologe M. Scheler sein Wissen um den Makrokosmos abzuleiten sucht. Ueberall haben unsere bisherigen Untersuchungen, die den Schelerschen Begriff des Makrokosmos zu gewinnen versucht haben, bestätigt, was wir in den erkenntnistheoretischen Untersuchungen einleitend gesagt haben, daß Schelers Grundauffassung von Ursprung und Wesen der Erkenntnis ein ausgesprochener Objektivismus darstellt. Der Schelersche Weltbegriff, der sich wieder aufteilt in die drei Begriffe der Außenwelt, Innenwelt und Leibsphäre ist demnach nach Schelerscher Lehrmeinung alles, nur kein spekulativer Begriff; denn Scheler ist himmelweit davon entfernt, zum Begriff des Makrokosmos rein gedanklich zu kommen. Seinem Weltbegriff glaubt er überall und in allen seinen Teilen ein anschauliches Fundament als letzte Begründung dieses Begriffes geben zu können. Welterkenntnis bedeutet ihm strengste Anpassung des Bedeutungsgehaltes an einen in allen seinen Teilen ganz bestimmten Anschauungsgehalt.

Die religiöse Seinsschicht

Das einheitliche Verstehen der Gesamtwirklichkeit

Mit dem Begriff des Makrokosmos oder, um mit Scheler zu reden, mit dem Begriff der Welt als Sache ist noch keineswegs der Begriff der Gesamtwirklichkeit gewonnen. Die Welt braucht mit dem Gesamtwirklichen nicht identisch zu sein. Wer eine Gottheit, wie Scheler es tut, außerhalb der Welt annimmt, sieht in letzterer nur einen Teil der Gesamtwirklichkeit. Wenn wir einleitend von Weltanschauung gesprochen haben, so meinten wir daher nicht nur das Wissen um die eben genannte Welt als Sache, sondern eine einheitlich-übersichtliche Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit, also auch die Gotteserkenntnis. Galten unsere obigen Untersuchungen der Gewinnung des Schelerschen Weltbegriffes, so haben wir jetzt die Aufgabe, den Gottesbegriff M. Schelers zum Gegenstand unserer Arbeit zu machen, um mit Hilfe desselben die Gesamtwirklichkeit zu verstehen, indem wir das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmen. Was wir für die gesamte Anlage unserer Arbeit zum Grundsatze gemacht haben, nämlich primär nach der Erkenntnisquelle einer Theorie (vergl. unsere Einleitung) und erst sekundär die Theorie zu untersuchen, wollen wir auch jetzt, wo wir vor der Aufgabe stehen, den Schelerschen Gottesbegriff zu klären, die erkenntnistheoretische Frage aufwerfen: Woher glaubt unser Philosoph um eine außerweltliche Gottheit zu wissen? Erst nachher soll uns die ontologische Frage nach Gottes Wesen interessieren.

Mit der erkenntnistheoretischen Frage, woher wir um eine Gottheit wissen, haben wir aber ein äußerst umstrittenes Problem angeschnitten; denn es geht hier zugleich um die vielumstrittene Frage nach dem Verhältnis von Religion und Philosophie. Das Verhältnis der Religion zur Philosophie ist jeweils ein gänzlich verschiedenes, je nachdem man Religion und Philosophie ganz oder teilweise identifiziert, oder aber Religion und Philosophie als Grundverschiedenes faßt. Die Identifizierung kann darin ihren Grund haben, daß man Religion wie Philosophie derselben Geistes- und Werthaltung

entspringen läßt, eben der theoretischen. Religion wie Philosophie wollen erkennen. Die Religion hat dasselbe intellektuelle Gepräge wie die Philosophie. Die Religion sucht ihren Gegenstand, die Gottheit, auf rationalem Wege sicher zu stellen; denn sie sucht die Existenz einer Gottheit zu beweisen. Als ein Beispiel für diesen religiösen Intellektualismus diene uns der Thomismus. Das erkenntnistheoretische Problem: Welches ist die Erkenntnisquelle, wovon sich das Wissen um eine Gottheit ableitet, beantwortet die Thomistische Schule, indem sie sagt, daß wir uns von den Werken Gottes zu Gott selbst erheben, also Gott beweisen. Die Gotteserkenntnis ist dieser Theorie gemäß nicht eine intuitive Erkenntnis. Eine solche hätten wir dann, wenn der Gottesbegriff ein intuitiver Begriff wäre, also ein Begriff, der eine anschauliche Fundierung aufweist, sofern uns Gott in der Gotteserkenntnis actu praesent ist, unserer Anschauung unmittelbar gegenüber tritt. Der Gottesbegriff in der Thomistischen wie Neuthomistischen Philosophie tritt uns als abstraktiver Begriff entgegen, d. h. Gott offenbart sich nicht so, daß er von den Menschen geschaut werden könnte; nicht die Intuition, sondern das rational diskursive Denken ist der Ursprung unseres Wissens um Gott. Durch Vernunftschluß erheben wir uns von den geschaffenen Dingen zur Erkenntnis Gottes als der ersten Ursache dieser Dinge. Der kosmologische, physikoteleologische und der moralische Gottesbeweis sind es, welche von den in der sinnlichen Erfahrung gewonnenen principia inductiva ausgehen und zu dem Schlußsatz gelangen, daß es einen Gott gibt. Thomas von Aquin und seine Schule gelangen somit durch folgernde Ableitung aus den inneren und äußeren Erfahrungstatsachen zu einem abstraktiven Gottesbegriff. Dieses aposteriorische, syllogistische Verfahren dieser Schule ist es aber, das von Scheler in seiner Religionsphilosophie radikal abgelehnt wird. Scheler ist der Mann der Offenbarung, des Schauens; glaubt er doch das, was andere auf Grund eines Schlusses gefunden zu haben meinen, unmittelbar schauend zu erfassen. Sein Einwand gegen das obengenannte Schlußverfahren des Intellektualismus lautet, daß man zu erschließen vermeine, was man dem Was nach aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle schon besitze. Man sucht Gott aus Wahrheiten zu beweisen, „die nur Wahrheiten über die Welt sind".[1] Ein solches Verfahren ist aber, wie Scheler sagt, abzulehnen; denn „Gottes Wesen und Dasein", so behauptet M. Scheler, „ist eines Aufweises und Nachweises, nicht aber im strengen Sinne eines Beweises aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind".[2] Aufweis ist von Beweis streng zu trennen. Ersterer bedeutet „ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist",[3] während Beweis die logische Folgerung einer noch nicht erkannten Wahrheit aus

[1—3] M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 546.

einer bereits erkannten bedeutet. Warum ist nun dieser Beweis des Wesens und Daseins Gottes aus bereits erkannten Wahrheiten nicht möglich? Gott zu beweisen ist nun eben gar nicht möglich; denn „nie und nirgends . . . gibt es einen rein analytischen Uebergang von einer Wesenssphäre zur anderen, weder dem Dasein noch dem Wesen eines bestimmten Gegenstandes nach".[1] Ist das Wesen und Dasein der toten Materie erkannt, so kann daraus, falls wir es weder kennen noch erkennen, keinesfalls Wesen und Dasein des Organisch-Lebendigen erchlossen werden, weil beides ganz Verschiedenartiges darstellen. Noch viel weniger aber ist ein Beweis möglich, „wo der Ursprung von Wesensart zu Wesensart der größte ist",[2] eben beim Uebergang von dieser endlichen Welt zu Gott. Die Thomistische Schule aber hat gerade versucht, die Gottheit aus Wahrheiten zu beweisen, die diese endliche Welt angehen, trotz dieses ungeheuren Sprunges von der Wesensart dieser Welt auf die Wesensart Gottes. Damit aber ist, sofern wir doch von Gott etwas zu wissen glauben, nur eine Erkenntnisquelle möglich, die uns mit Gott in unmittelbare Berührung bringt, und diese ist der religiöse Akt. Der religiöse Akt ist es, und nur er allein, der den Ursprung der Gotteserkenntnis darstellt. Er und nur er, so meint Scheler, erfaßt das ontische Korrelat, wofür der Gottesbegriff, ein logisches Gebilde, Zeichen ist.

Wir brechen an dieser Stelle mit unseren Untersuchungen über das erkenntnistheoretische Problem ab und beginnen mit der Lösung des Seinsproblems der Gottheit, müssen aber nachher das erkenntnistheoretische Problem der Schelerschen Religionsphilosophie noch einmal aufgreifen, nachdem wir die Frage nach den Eigenschaften Gottes gelöst haben und so die Voraussetzungen für die weiteren Untersuchungen der Frage nach dem Ursprung der Gotteserkenntnis gegeben sind. Was können wir von der Gottheit aussagen? Um gleich eine Ordnung für die Beantwortung dieser Frage hereinzubringen, sei anticipierend festgestellt, daß das, was Scheler glaubt, an der Gottheit unmittelbar feststellen zu können, ein bestimmtes Sosein und Wertsein darstellt. Nun gilt aber das Wesensgesetz, „daß uns die Werte der Dinge vor und unabhängig von ihren Bildvorstellungen gegeben sind",[3] nicht nur für die Erkenntnis der Dinge, sondern auch für diejenige des Göttlichen. Das göttliche Wertsein ist das Primäre, worauf der religiöse Akt stößt, um diese Wertkomponente am Göttlichen zu erfühlen. Nicht das Sosein, sondern das Wertsein ist das an der Gottheit primär und unmittelbar erfaßte Moment. „Das Wertmoment bildet daher nicht ein Prädikat einer schon gegebenen Gottesidee, sondern ihren letzten Kern, um den sich alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen

[1], [2] M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 544, f.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 305.

erst sekundär herumkristallisieren. Es sind die im Fühlen und die in der Intention der Gottesliebe allein gegebenen, eigentümlich nuancierten Wertqualitäten des Göttlichen, die für die Ausbildung der Gottesideen und der Gottesbegriffe leitend werden."[1] Dieses in der Gottesliebe erfaßte göttliche Wertmoment ist der Wert des unendlich „Heiligen", die höchste Wertqualität in der Rangordnung der Werte. Jeder bestimmten Wertart, so müssen wir ferner sagen, ist ein bestimmter Träger zugeordnet, und es sind apriorische, auf Grund phänomenologischer Erfahrung gefundene Gesetzlichkeiten, also Wesensgesetze, die in der Zuordnung der Werte und ihrer Träger herrschen. Bezüglich des Heiligkeitswertes gilt das Wesensgesetz: „Der Selbstwert in der Sphäre der Werte ‚heilig' ist . . . wesensgesetzmäßig ein ‚Personwert'".[2] Gott ist ein Geist; er ist die absolute, unendliche Geistesperson. Dieses Personsein Gottes besagt aber nichts anderes, als daß die von der Aktphänomenologie gefundenen Aktgesetze auch für die Person Gottes und der Akte derselben zutreffen; denn diese Aktgesetze gehen auf die Akte „aller möglichen Personen."[3] Wir, aber nur sofern wir Personen sind und der personalen Seinsschicht angehören, nicht aber sofern wir in die Leibsphäre und in die psychischen Tatsachen hineinfallen, sind Ebenbilder Gottes. Diese Ebenbildlichkeit Gottes, ein Wesensmerkmal aller sittlich guten endlichen Personen, wird sogar Datum der phänomenologischen Erfahrung. Im Vollzug des Aktes der sittlichen Erkenntnis und des sittlichen Willens schaut der Mensch seine Ebenbildlichkeit Gottes, ohne dabei „das Urbild selbst auf natürliche Weise zur Feststellung dieser Ebenbildlichkeit gewahren"[4] zu müssen. Wie es sich M. Scheler aber denkt, diese Ebenbildlichkeit zu schauen, ohne das Urbild selbst unmittelbar zum Aufweis zu bringen, soll uns später klar werden. Mit der Heiligkeit und Geistigkeit Gottes sind die im religiösen Akte erlebten göttlichen Eigenschaften noch nicht erschöpft; denn Gott ist auch das „ens a se" und die „übermächtige oder allmächtige Wirksamkeit."[5] Auch diese göttlichen Eigenschaften können Erlebnis des sittlich-religiösen Menschen werden. Wie die Heiligkeit und Geistigkeit der Gottheit sind auch sie Gehalte, welche der religiöse Akt in der Gottesschau sich zum Aufweis bringt. Wie kommt aber nun diese Gottesoffenbarung zustande, so lautet jetzt unsere Frage, um unsere erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die wir vorhin abgebrochen haben, wieder aufzunehmen? Ist von einem unmittelbaren Gotteserlebnis die Rede, so wird man zunächst an den Ontologismus bzw.

1 M. Scheler, „Formalismus", S. 304.
2 M. Scheler, „Formalismus", S. 108.
3 M. Scheler, „Formalismus", S. 411.
4 M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 433.
5 M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 383.

Mystizismus denken, dessen Lehrmeinung dahin geht, der Mensch besitze eine unmittelbare Idee von Gott, welche auf einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Geistes durch den menschlichen Geist beruhe, eine Gottesschau, die von dem ontologistischen System weiter dahin ausgewertet wird, daß man sagt, alle weitere intellektuelle Erkenntnis komme durch Gott und in Gott zustande. Glaubt man, wir hätten es im Schelerschen System mit eben derselben Gottesschau zu tun, so irrt man sich ganz und gar. Die Schelersche Gottesschau ist eine gänzlich verschiedene von dieser eben erwähnten ontologistischen. Schon die Ausführungen über das Erlebnis der Geistigkeit Gottes haben ergeben, daß unser Philosoph nicht daran denkt, zu sagen, wir schauten etwa den Geist Gottes selbst. Er lehnt es auch für die ferneren Eigenschaften Gottes ab, zu behaupten, das „ens a se" und die „allmächtige Wirksamkeit seien uns beim Gotteserlebnis selbst actu praesent. Beim Gotteserlebnis haben wir es eben stets, welche Eigenschaft Gottes auch immer zum Aufweis gelangt, mit dem Erlebnis einer Relation zu tun. Es werden immer nur Relationen erlebt, „die immer zugleich symbolische Relationen sind".[1] Der diese symbolische Relationen erlebende Akt ist kein anderer, als der religiöse Akt selbst. Mit diesen Ausführungen sind wir da angelangt, wo uns der Kernpunkt der Religionsphänomenologie M. Schelers entgegen tritt. Dieser Kernpunkt ist die eben genannte s y m b o l i s c h e R e l a t i o n. Auf ihr ruht seine ganze Religionsphänomenologie; ihr ist sie auf Gedeih und Verderben ausgeliefert. Ihre eminente Bedeutung für das Schelersche Denken auf dem Gebiete des Gotteserlebens soll in dem weiteren Verlaufe unserer Untersuchungen klar werden! Wir fragen uns zunächst nach dem Wesen dieser symbolischen Relation. Wie unterscheidet sie sich von einer Relation schlechthin? Für eine Relation schlechthin bedürfen wir ein dreifaches. Wir brauchen ein Subjekt, ein subjektum relationis, welches auf ein Objekt sich bezieht, ferner ein Objekt, den terminus relationis, worauf sich jenes bezieht. Subjektum relationis und terminus relationis sind Korrelate. Das dritte aber, das benötigt wird, ist der Relationsgrund, das fundamentum relationis. Dieses ist der Grund, warum eine Relation zwischen beiden Relationsgliedern stattfindet. Eine Relation kann entweder eine reale oder logische sein. Real ist eine Relation, insofern sie unabhängig davon stattfindet, daß sie gedacht wird. Sie wird als etwas Objektives, unabhängig von dem sie denkenden Subjekte erlebt. Logisch hingegen ist eine Relation, sofern sie erst vom Denken gesetzt wird. Die symbolische Relation ist eine reale Relation. Sie besteht unabhängig davon, daß sie gedacht wird. Mit dem Denken hat die symbolische Relation primär nichts zu tun. Sie wird zunächst erlebt. Erst dann gibt

[1] M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 383.

dieses Erlebnis d. h. der Gehalt desselben das Material für unser Denken, sofern wir diesen Gehalt begrifflich zu fassen und zu beurteilen suchen. Auch sie fällt in die ontologische Gegebenheitsbasis, von der in unserer Einleitung die Rede war. Die symbolische Relation ist ferner eine solche ganz spezifischer Art. Ein konkretes Beispiel für solch eine anschauliche, symbolische Relation sei uns das folgende von M. Scheler selbst gebrauchte. Der vor mir stehende Tisch, auf dem ich jetzt meine Arbeit niederschreibe, ist Schelerscher Lehre gemäß Glied einer solchen Relation. Er bildet das subjektum relationis derselben. Er ist mir anschaulich, als reales Ding der Außenwelt mit einem bestimmten Sosein unmittelbar im Akte der äußeren Wahrnehmung gegeben. Er ist also, wie wir schon oben gesehen, keinesfalls nur Bewußtseinsinhalt im Sinne der verschlossenen Bewußtseinstheorie. Nun nehme ich einmal an, daß ich noch nie mit eigenen Augen gesehen hätte, daß dieser oder jener Tisch von irgend einem Schreiner angefertigt worden ist. Gehen wir in unserer Annahme noch weiter! Gesetzt den Fall, ich hätte überhaupt noch nie erfahren, daß Gebrauchsgegenstände im Gegensatz zu den Naturgegenständen von Menschen angefertigt werden, und man hätte mir auch nie davon erzählt, so würde ich, und dies ist die bemerkenswerteste Schelersche Behauptung, diesem Tisch hier trotz alledem unmittelbar „ansehen", daß er von Menschenhand gefertigt ist. An dem Tisch haftet nämlich, so sagt Scheler, ein anschauliches und objektives Moment. Es ist das der äußeren Anschauung unmittelbar gegebene, von jeglichem Schließen unabhängige Moment „des (objektiven) Zeichenseins für etwas, des Hindeutens eines Gegenstandes auf einen anderen Gegenstand",[1] also „des Hindeutens" auf den Schreiner, der diesen Tisch gemacht hat. Ich sehe es demnach meinem Tische hier an, daß er „Artefact" ist. Dieses anschauliche Moment des Hindeutens ist das fundamentum relationis. Dieses Glied einer symbolischen Relation ist mir unmittelbar und anschaulich ohne jegliche vorausgegangene Erfahrung, daß Gebrauchsgegenstände von Menschen erst angefertigt werden müssen, und ohne jeglichen Schluß von dieser etwa gemachten Erfahrung auf diesen vor mir stehenden Tisch beim Anblick desselben gegeben. Eben das Hindeuten auf den Meister, der diesen Tisch gemacht hat, ohne natürlich den Meister selber mit wahrzunehmen, ist ein anschauliches Moment an diesem Tisch. Diese allerdings sehr kühne Behauptung ist, wie es uns scheint, mit Recht auf Kritik und Ablehnung gestoßen. Diese Schelersche Erkenntnisphänomenologie nehmen wir nicht hin, ohne sie erkenntniskritischen Untersuchungen unterworfen zu haben. „Dieses sogenannte ‚unmittelbare Sehen' des menschlichen Ursprunges des Tisches ist nichts als die Wirkung eines Apperceptions-

[1] M. Scheler, „Vom Ewigen im Menschen", S. 381, ff.

mechanismus, der sich im Geiste auf Grund früherer Erfahrungen im Anfertigen des Tisches und ähnlicher Dinge durch Menschenhand und entsprechender verallgemeinernder Vorstellungen gebildet hat. Würde jemand niemals von der Anfertigung von Geräten durch Menschenhand erfahren und durch vergleichenden charakteristischen Unterschied dieser Dinge von solchen der Naturgegenstände bemerkt und sich gemerkt haben, so würde er in alle Ewigkeit keinem Tische, den er irgendwo erblickte, es ‚unmittelbar' ansehen, daß er Menschenwerk ist, am allerwenigsten würde er ohne Nachdenken und Folgerungen dazu kommen."[1] Es handelt sich hier nicht um ein Schauen dessen, daß dieser hier vor mir stehende Tisch Artefact ist, sondern um den Schluß: Ich habe schon öfters gesehen, wie Tische von diesem und jenem Schreiner angefertigt worden sind. Dasselbe wurde auch von anderen beobachtet, die mir dies mitgeteilt haben. Daraus bilde ich den Induktionsschluß: Tische werden vom Schreiner angefertigt. Deduktiv fahre ich dann fort: Dies hier ist ein Tisch. Also ist auch er von Menschenhand angefertigt. Mit diesem eben Dargelegten und der Kritik unterworfenen Beispiel einer symbolischen Relation innerhalb der Welt der Artefacte versucht M. Scheler diejenige symbolische Relation zu verdeutlichen, die für das Gotteserlebnis in Frage kommt. Wie im symbolischen Erlebnis der Artefacte immer nur zwei Glieder einer Relation erlebt werden, während das dritte Glied keineswegs ein Datum der Erfahrung darstellt, so werden auch im Gotteserleben immer nur das subjektum und der terminus relationis erlebt. Das subjektum relationis ist das endliche, kontingente Sein der verschiedenen Seinsschichten, das von den verschiedenen Akten der Wahrnehmung erfaßt wird. Das fundamentum relationis ist das an diesem endlichen, kontingenten Sein haftende objektive Moment des Hindeutens, des „Zeichenseins" für ein absolutes Sein, für ein „ens a se", und für eine „allmächtige Wirksamkeit". Dieses objektive Moment des Hindeutens erscheint nur und ausschließlich dem religiösen Akte. Das Erfassen desselben durch den religiösen Akt konstituiert das religiöse Erleben. Der terminus relationis, nämlich Gott selbst, wird nicht geschaut. Folgendes Schaubild soll dies illustrieren:

[1] J. Geyser, „Augustin und die phän. Rel. Phil. der Gegenwart", S. 173, ff.

Das endliche kontingente Sein } wird von den verschiedenen Wahrnehmungsakten erlebt

das Moment des Hindeutens oder Zeichenseins . . ., wird vom religiösen Akt erlebt

wird nicht vom religiösen Akt erlebt } „unendlicher Geist“ / „ens a se“ / „übermächtige oder allmächtige Wirksamkeit“

Was ist aber, so fragen wir uns jetzt, von der symbolischen Relation zu halten, die innerhalb alles realen, endlichen Seins nach Schelerscher Lehrmeinung bestehen soll? Wir lehnen sie aus folgenden Gründen entschieden ab. Der Grund, der uns zunächst dazu zwingt, die Schelersche Religionsphänomenologie abzulehnen, ist nicht der, daß wir etwa von der auch uns völlig falsch erscheinenden Fragestellung ausgehen: Kann uns ein solches Moment des Zeichenseins für eine Gottheit überhaupt gegeben sein? Ein solcher Ausgang läge z. B. dann vor, wenn wir annehmen würden, daß uns nur das gegeben sein kann, was sinnlich erfaßbar ist. In diesem Falle müßten wir die Schelersche Religionsphänomenologie rundweg ablehnen; denn der von Scheler behauptete Gehalt des religiösen Aktes ist ein ausgesprochen unsinnlicher Gehalt. Wir halten es für durchaus möglich, daß es so etwas geben kann, was einer unsinnlichen Schau, wie es die religiöse Intuition darstellt, geben kann. Auch möchten wir die Religionsphilosophie M. Schelers nicht deshalb geringer einschätzen, weil sie die rationalen Stützen des religiösen Intellektualismus ablehnt und sich völlig auf eigene Füße stellt, eben auf eine bestimmte Gegebenheitsgrundlage innerhalb einer Sphäre sui generis, nämlich der religiösen Sphäre. Unsere Ablehnung gegenüber den Ausführungen unseres Philosophen in seinem umfangreichen Werke „Vom Ewigen im Menschen“ liegt vielmehr begründet in dem Fehlen des Rechtsgrundes für die Schelersche Behauptung, es gäbe eine religiöse Intuition d. h. mit anderen Worten: Wir vermögen uns nicht die Phänomene zum Aufweis bringen, von denen in Schelers Religionsphänomenologie die Rede ist. Es fehlt uns die Tatsächlichkeit der Phänomene, die das religiöse Gebäude Schelers einzig und allein fundieren. Nun hat allerdings der Tatbestand, daß gerade wir dieses von M. Scheler behauptete objektive Moment der symbolischen Relation

uns nicht zur Gegebenheit bringen können, für die allgemeine Entscheidung der Frage, ob es tatsächlich bestehe, oder nicht, nicht viel zu bedeuten. Es ist ja durchaus möglich, daß dieses objektive Moment besteht, wir aber nicht fähig sind, es uns zum Aufweis zu bringen. Was aber für eine Verneinung der Frage nach dem objektiven Bestande einer symbolischen Relation an allem relativen Sein, die uns im religiösen Erleben zur Offenbarung kommen soll, schwerer in die Wagschale fällt, ist die Tatsache, daß M. Scheler über die Ergebnisse seiner Religionsphilosophie selber zu Gerichte gesessen ist, als er daran ging, seinen theistischen Gottesbegriff aus seiner Philosophie zu verbannen; damit, daß er den Gottesbegriff seiner katholisierenden Frühperiode durch den Gottesbegriff seiner Spätperiode zu ersetzen sucht, also durch einen Gottesbegriff, der mit demjenigen seiner Religionsphänomenologie des „Ewigen im Menschen" nur noch ganz wenig gemeinsam hat, sofern er einen Pantheismus bedeutet, bringt er zum Ausdruck, daß ihm selbst der ganze Phänomenbereich, der, wie er in der Frühperiode seines religiösen Denkens behauptet, das religiöse Erleben des religiösen Aktes darstellt, problematisch geworden ist. Die Aufstellung des pantheistischen Gottesbegriffes kommt einem Widerrufe der vermeintlichen Ergebnisse seiner Religionsphänomenologie gleich. Was die Schelersche Religionsphänomenologie ferner zu einem äußerst umstrittenen Gebiete stempelt, ist ganz besonders der Tatbestand, was die Phänomenologie überhaupt der Kritik der Gegner aussetzt, daß nämlich jeder auf sein eigenes Erlebnis angewiesen ist. Allgemeingültigkeit, d. h. logische Erzwingbarkeit bzw. Beweisbarkeit gibt es hier nicht und damit auch kein Kriterium, woran man erkennen könnte, ob man in seinem Erleben bzw. in seinem Urteil im Recht oder Unrecht ist.

Trotz dieser Skepsis gegenüber der Behauptung des Theisten M. Schelers von der Tatsächlichkeit der oben eingehend untersuchten symbolischen Relation, gehen wir daran, die Gesamtwirklichkeit im Sinne seines theistischen Denkens zu verstehen. Wie ja oben klar zum Ausdruck gekommen ist, erschöpft sich nach Scheler die Gesamtwirklichkeit in Personsein und Weltsein. Es gilt jetzt nur noch, die Zusammenhänge herzustellen, die zwischen dem endlichen Sein einerseits und dem unendlichen stringenten Sein andererseits bestehen. Wir sprachen oben vom Merkmal der Aseität, wonach Gott nicht von einer äußeren Ursache hervorgebracht ist, sondern seine Wesenheit selbst den Grund seines Daseins darstellt. Es ist dasjenige Merkmal, wodurch und woran wir Gott von allem Geschöpflichen unterscheiden. Alles relative Sein aber ist ein Sein ab alio. Gott ist die erste Ursache dieses relativen Seins. Er ist die allmächtige Wirksamkeit, die Welt seine Kreatur. Diese Art des Verstehens alles Kreatürlichen ist das kausale Verstehen, wenn auch

ein abgewandeltes kausales Verstehen; ist doch Gott die Schöpferursache, welche das Geschaffene aus Nichts hervorgebracht hat. Das teleologische Verstehen alles kreatürlichen Seins ist in Schelers theistischer Philosophie insofern ausgesprochen, als Gott als unendliche Geistesperson Zwecke anstrebt, um diese zu realisieren. Die Kategorie der Kausalität wird überformt durch die der Teleologie. Diesen beiden Verstehenstypen können wir noch einen dritten anreihen. Im ganzen Bereich der Kreatur herrscht die „Gesetzmäßigkeit des Sichrichtens."[1] Alles endliche Sein in seiner Individualität und Numerität steht in engstem Zusammenhang mit seinen Urbildern, einem allgemeinen, anumerischen Sein. (Vergl. unsere Ausführungen über die Verschiedenheit der ontologischen Struktur der Gegebenheitsgrundlage, über das Sein der Ideen und Exemplare!) In allen Sphären kontingenten Seins herrscht Ideen- und Sinndurchwirktheit.

Ein Versuch, das gesamtweltanschauliche Denken Max Schelers auf eine ganz knappe Formel zu bringen, ergibt folgendes: Das Sein der Gesamtwirklichkeit zerfällt in ein personales Sein einerseits und in ein Weltsein andererseits. In den personalen Bereich fallen sowohl die Gottheit, als die unendliche Geistesperson, als auch die Menschen, als die endlichen Geister. Gott ist das personale Gegenglied des Makrokosmos. Auch hat jede endliche Person einen bestimmten Teil des Makrokosmos als ihren Mikrokosmos und als Gegenstandsbereich ihres geistigen Lebens. Der Makrokosmos selbst wieder teilt sich auf in ein zweischichtiges Sein. Die eine Schicht ist das Reich der Ideen, die andere dasjenige der Exemplare. Der eine Bereich der Welt ist unendlich, allgemein und anumerisch, der andere dagegen endlich, individuell, numerisch und veränderlich. Trotz des Gegengliedseins der Welt zur Gottheit geht die Welt nicht darin auf, in mente eines Gottes zu sein. Das Reich der Ideen, also die unendliche Schicht der Welt, ist von derselben Ursprünglichkeit, wie die Gottheit selbst. Gott hat sich in seinem Schöpfungsakte nach den Ideen als den Urbildern der endlichen Personen, Dinge und Güter zu richten. Auch der endliche Seinsbereich der Welt besitzt Daseinsautonomie gegenüber jeglichem erkennenden Subjekte.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 70.

Die materiale Wertethik Max Schelers

Der absolute Punkt der materialen Wertethik

Nachdem das Weltbild unseres Philosophen aufgesucht und in großen Strichen nachgezeichnet ist, nachdem die Gesamtwirklichkeit gemäß dem gesamtweltanschaulichen Denken M. Schelers in ihre verschiedenen Sphären aufgegliedert und ein einheitliches Verstehen derselben versucht worden ist, haben wir die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Untersuchung der Schelerschen materialen Wertethik geschaffen. Jetzt, wo wir das Ganze, eben die Gesamtwirklichkeit kennen, innerhalb derer der sittliche Bereich integrierender Bestandteil ist, dürfen wir daran gehen, einen Blick in die Sphäre des Sittlichen zu werfen, das Scheler zum Gegenstand seiner materialen Wertethik gemacht hat. Jetzt erst, wo der Begriff der Gesamtwirklichkeit und ihrer Teile gewonnen ist, hat es einen Sinn, den Versuch zu machen, den Begriff des Sittlichen der materialen Wertethik, der doch im engsten Zusammenhang mit dem Begriffe der Gesamtwirklichkeit steht und somit durch und durch weltanschaulich gefärbt ist, zu erarbeiten. (Vergl. unsere Einleitung!) Um aber gleich von vornherein unsere Arbeit an entscheidender Stelle zu beginnen, werfen wir die Frage auf: Wo ist die Basis, auf welcher M. Scheler die Geltung des Sittlichen fundiert hat? Es ist die Frage nach dem absoluten Punkte, auf dem die ganze Sphäre des Sittlichen basiert ist. Mit ihm steht und fällt das ganze ethische Gebäude, das Scheler in seinem Werke: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ zu errichten versucht hat. Bei Kant ist dieser absolute Punkt das unbedingte Sollen, auf dem der absolute sittliche Wert ruht. Die unbedingte Sollensforderung, der kategorische Imperativ, steht am Anfang aller Sittlichkeit. Kommt der Wille dieser Forderung nach, orientiert er sich an dieser absoluten Sollensforderung, so wird er Träger des absoluten sittlichen Wertes. Können wir nun auch einen ähnlichen absoluten Punkt im Schelerschen System aufweisen, auf dem sein ethisches System auf Gedeih und Verderben basiert? Diese Frage haben wir ohne Umschweifen mit unbedingtem Ja zu beantworten. Dieser absolute Punkt, worauf er das Sittliche fundiert, ist das ewige Reich idealer Wertwesenheiten und dessen invariable Rangordnung, ein Wertreich, welches wiederum das ideale Sollen fundiert. Schelers

Ethik ist, wie schon der Titel seines ethischen Werkes verrät, eine Wertethik. Ist aber der Wert der absolute Punkt, an dem seine Ethik ansetzt, so dürfte es ratsam erscheinen, unsere Untersuchungen damit zu beginnen, daß wir den Schelerschen Wertbegriff zu klären versuchen.

Der Wertbegriff ist ein Gebilde in der logischen Sphäre und als solches Glied innerhalb einer bestimmten Begriffsbeziehung. Eine rein logische Beziehung zwischen Begriffen wäre die Beziehung: Allgemein-allgemeiner, eine Beziehung, die in der definitio per genus proximum et differentiam specificam zum Ausdruck kommt. Eine solche Definition wäre wohl in unserem Falle ganz gut möglich, wenn eben zwischen dem Begriff „Wert" und einem andern Begriff das Verhältnis: Allgemein-allgemeiner bestünde, d. h., wenn dem Begriff Wert ein noch allgemeinerer Begriff, ein genus proximum übergeordnet werden könnte. Zugleich aber müßten ihm dann noch ein oder mehrere Begriffe coordiniert werden, die mit ihm unter denselben allgemeineren Begriff, das genus proximum fallen. Nur in diesem Falle wäre eine definitio per genus proximum möglich, und der Wertbegriff wäre verstanden. Scheler hat aber diese rein logische Art des Verstehens in keinem seiner Werke gegeben. Jedenfalls kann an keiner Stelle seiner Werke aufgezeigt werden, daß er diesem rein logischen Verhältnis Beachtung geschenkt hätte. Doch ist aber damit, daß diese Art der Definition und diese Art des Verstehens von Scheler nicht ausdrücklich gegeben wird, noch lange nicht gesagt, daß wir zum Erfassen des Wertes nicht auf eine ganz andere Art und Weise gelangen können, auf eine Art und Weise, die unsern Philosophen viel besser befriedigt hat. Es ist die Wertintuition, der Aufweis des Wertes im Werterleben selbst, der uns den Wertbegriff vermitteln soll. Nicht auf eine definitio per genus proximum kommt es ihm bei der Gewinnung des Wertbegriffes an, sondern auf eine streng gegenseitige Anpassung von Bedeutung und Wertphänomen, die dadurch zustande kommt, daß dem begrifflichen Denken die Schau der ontologischen Wertstruktur vorausgeht. Bevor wir jedoch daran gehen, die einzelnen Wertaxiome im Besonderen ins Auge zu fassen, betrachten wir zunächst den Wert im Lichte der Gesamtwirklichkeit. Es gilt den Ort innerhalb der Gesamtwirklichkeit aufzuzeigen, wo wir den Wert, das ontologische Korrelat des Wertbegriffes, zu suchen haben. Dieser Ort ist primär und vornehmlich das Reich der Ideen, wo er als Wertwesenheit zusammen mit den Akt- und Sachwesenheiten den vor Gott stehenden Ideenkosmos bildet. Erst in zweiter Linie ist es die reale, kontingente Seinsschicht der Welt, in welcher der Wertbegriff seine anschauliche Erfüllung findet; denn erst an zweiter Stelle steht die reale Güterwelt und damit auch die in diesen Gütern realisierten Werte. Was das Verhältnis der Gottheit zu den idealen Wertwesenheiten anbelangt, so muß auch an dieser Stelle ausdrücklichst betont

werden, daß Gott nicht der Schöpfer derselben ist, etwa in dem Sinne, daß er diese frei aus sich heraus erschaffen könnte. Sein Verhältnis zu ihnen erschöpft sich darin, personales Gegenglied zu sein, ein Verhältnis, von dem schon oben die Rede war. (Vergl. unsere Abhandlung über den Geistbegriff!) Was für den Ideenkosmos hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott im allgemeinen gilt, das gilt für den Wertbereich im besonderen. Dieser Kosmos idealer Wertwesenheiten ist es also, wo das gegenständliche Korrelat des Wertbegriffes primär und ursprünglich zu Hause ist. Damit aber sind wir in einer Sphäre von Gegenständen spezifischer Art angelangt. Dem Auge des Wertphänomenologen bieten sich hier in der Wertintuition verschiedene Wertreihen dar, die sich scharf voneinander abheben. Zunächst hebt sich die Wertreihe des „Angenehmen und Unangenehmen“[1] heraus. Ihr entspricht als werterfassende Funktion auf Seiten des Subjekts die Funktion des sinnlichen Fühlens. „Edel und Gemein“,[2] die Werte des „vitalen Fühlens“, stellen eine zweite Wertmodalität dar. Gegen die Lebenswerte sind die „geistigen Werte“[3] scharf abzugrenzen; denn sie sind uns in einer eigentümlichen „Abgelöstheit und Unabhängigkeit gegenüber der gesamten Leib- und Umweltsphäre“[4] gegeben. Auf Seiten des werterlebenden Subjekts entsprechen ihnen die Akte des intentionalen Fühlens, des geistigen Vorziehens und Nachsetzens, des Liebens und Hassens, Akte, die von den vitalen Funktionen wesensverschieden sind und nicht biologischen, sondern geistig-personalen Gesetzmäßigkeiten unterliegen, mit denen wir uns unten noch eingehend befassen werden. Innerhalb der geistigen Werte sind wieder zu unterscheiden die ästetischen, die Werte des „Rechten“ und „Unrechten“,[5] die der „reinen Wahrheitserkenntnis“[6] und die des „Heiligen und Unheiligen“.[7] Mit dieser Aufzählung der verschiedenen Wertreihen haben wir zugleich schon die Rangordnung angedeutet, die unter den genannten Wertmodalitäten herrscht. Sie stellt sich folgendermaßen dar: Die sinnlichen Werte des Angenehmen und Unangenehmen stehen gleichsam am niedersten; darüber erheben sich die vitalen Werte als eine höhere Stufe. Eine dritte, noch höhere Stufe bilden die geistigen Werte. Den höchsten Rang nehmen die Werte des Heiligen ein. Diese Rangordnung: Vitale Werte sind höher als sinnliche Werte, geistige höher als vitale und Heiligkeitswerte höher als geistige Werte, ist etwas Ewiges, Unumstößliches, eine Ordnung, die nie und nimmer verändert oder umgestoßen werden könnte, auch nicht durch das Faktum der Geschichte. Welches auch immer die „Vorzugsregeln“ der Moralen gewesen sind und noch sein werden, unverrückt und unverändert stand diese Ordnung und wird in alle Ewig-

[1]—[4] M. Scheler, „Formalismus“, S. 104, ff.
[5]—[7] M. Scheler, „Formalismus“, S. 106, ff.

keit so stehen im Reich der Wertwesenheiten. Apriorische Rangbeziehungen zwischen den Wertmodalitäten bilden diese Ordnung. Die ganze Axiomatik des Höher- oder Niedrigerseins der Werte, wie sie von Scheler aufgestellt wurde, hat in dieser Rangordnung der Wertwesenheiten ihr anschauliches Fundament. Neben das Axiom des Höher- oder Niedrigerseins der Werte tritt ein zweites Axiom. Es ist das Gesetz von der Fundierung der Werte, wonach der „jeweilig ‚fundierende' Wert" . . . „auch jeweilig der ‚höhere' Wert"[1] darstellt. Scheler steht mit diesem Fundierungsaxiom der Werte in diametralem Gegensatz zu N. Hartmann. Nicht der jeweilig höhere Wert, so meint N. Hartmann, fundiert den jeweilig niedrigeren, sondern „es ist ein eindeutiges, nicht umkehrbares Abhängigkeitsverhältnis, das vom niederen zum höheren Werte waltet".[2] Während M. Scheler in seinem Fundierungsgesetz eigentlich sich nicht näher ausdrückt, wie diese Fundierung näher zu denken ist, sucht N. Hartmann die Eigenart dieses Verhältnisses darzutun. Die Abhängigkeit des höheren Wertes vom niedrigeren Werte ist nach Hartmannscher Lehrmeinung eine „materiale". Der niedrigere Wert wird Materie höherer axiologischer Formung, ist die conditio sine qua non für das im höheren Werte auftauchende Novum. Dieses Fundierungsverhältnis zwischen niedrigerem und höherem Wert ist bei ihm nichts anderes, als das Materiesein der niederen Wertstruktur für die höhere. Ob Scheler wohl sein Fundierungsgesetz von einer bestimmten Gegebenheitsgrundlage ableiten zu können glaubt? Wir nehmen es an, wird er doch nie müde zu sagen, daß alle Erkenntnisse ihre Erfüllung in einem phänomenologisch aufweisbaren Bestande fänden. Doch trotz dieser Berufung M. Schelers auf die phänomenologische Erfahrung würden wir, wenn wir uns für oder gegen das Schelersche Fundierungsgesetz zu entscheiden hätten, das letztere tun und uns auf die Seite N. Hartmanns stellen. Wir glauben, daß die Erfahrung uns doch wirklich eines anderen belehrt und uns auch keineswegs annehmen läßt, daß die höheren Werte die conditio sine qua non für die niedrigeren darstellt. Das Fundiertsein des jeweils niedrigeren Wertes auf dem jeweils höheren Werte läßt sich ontologisch nicht aufweisen, wohl aber der von N. Hartmann ausgesprochene umgekehrte Fall, daß die niedrigeren Werte die höheren fundieren. Daß Scheler bei der Aufstellung seines Fundierungsgesetzes der Werte die ontologische Gegebenheitsbasis, auf die er sich doch immer beruft, nicht befragt hat, möchten wir aufs bestimmteste annehmen. Gerade weil das Schelersche Fundierungsaxiom nach unserer Erfahrung und Meinung objektiven Tatsachen geradezu ins Gesicht schlägt, müssen wir annehmen, daß es ihm gar nicht um den Aufweis eines reinen phänome-

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 93.
[2] N. Hartmann, „Ethik", S. 229.

nologischen Tatbestandes zu tun war, als er dieses Pseudoaxiom seiner Axiologie eingereiht hat. N. Hartmann dürfte recht haben, wenn er gerade hier von einer „metaphysischen Konstruktion" M. Schelers spricht. Wir wollen an dieser Stelle unsere Ausführungen über das Verhältnis der höheren zu den niedrigeren Werten und umgekehrt abbrechen, verweisen aber auf unsere Arbeit, wo wir das Verhältnis der materialen Wertethik zur Religion zum Gegenstand unserer Untersuchungen machen, wo wir noch einmal auf das Schelersche Fundierungsgesetz zurückkommen müssen. Diese unsere Ausführungen galten ausschließlich den reinen Wertwesenheiten. Auf die reale Güterwelt, in welchen die reinen Wertideen realisiert sind, einzugehen, halten wir nicht mehr für nötig, da wir den Güterbegriff bereits an anderer Stelle unserer Arbeit heraus zu arbeiten versucht haben. (Vergl. den „Blick in die Außenwelt"!)

Es gilt jetzt, dem Schelerschen Wertbegriff, der als Zentralbegriff in der materialen Wertethik fungiert, einen Hintergrund zu geben, von dem er sich scharf abhebe, damit er auf diese Weise in unserer Arbeit noch mehr hervorsteche. Ist es nun aber nicht gerade der Kantische Wertbegriff, der diesen Hintergrund abgeben könnte? Schon das Wissen darum, daß Schelers Polemik gerade sich gegen die Kantische Auffassung vom Werte richtet, zeigt, daß die Wertbegriffe beider Philosophen von einander abweichen. Wohl gehen Scheler und Kant Hand in Hand, wo es gilt, jede Güterethik zurückzuweisen; denn beide argumentieren: Wo gut und böse abhängig gemacht werden von einer der Entwicklung unterworfenen Güterwelt, da zieht auch ein Relativismus in die Ethik ein. Die Entwicklung kann niemals ein absoluter Punkt sein, worauf eine Ethik fundiert werden könnte. Jede Entwicklung hat eine bestimmte Richtung, die zu kritisieren aber dem Evolutionsethiker nicht erlaubt ist. Auch in der Ablehnung jeder Zweckethik, die über gut und böse nach dem Verhältnis zu Zwecken oder zu einem Endzweck entscheidet, stimmt Scheler mit Kant überein; denn auch sie bilden keinen absoluten Punkt, worauf eine, von allem Relativismus freie Ethik errichtet werden könnte. Erst da trennt sich Scheler von Kant, wo dieser nicht nur Güter und Zwecke, sondern überhaupt alle Gegenstände, deren Wirklichkeit begehrt wird, als Bestimmungsgründe des Willens ablehnt. Unter diese Gegenstände fallen auch die Werte.

Um den Kantschen Wertbegriff herausarbeiten zu können, ist es jedoch nötig, zuerst auf die Begriffe Neigung und Wille bei Kant einzugehen, was ein kurzes Eingehen auf Kants Weltbild voraussetzt. Sein Weltbild ist ein schroff dualistisches Weltbild. Der erste dualistische Gegensatz ist bei ihm Natur und sittliche Welt, Natur ist ein streng geschlossener Kausalmechanismus. Die sittliche Welt ist frei in ihrem Zentrum. Der zweite dualistische Gegensatz ist derjenige des

„mundus sensibilis“ und „mundus intelligibilis.“ Der mundus sensibilis ist die Welt der phänomena, die nur innerhalb der Subjekt-Objekt Korrelation erscheinen. Die Phänomena sind nur und ausschließlich Dinge für mich, der ich erkenne. Hebe ich jedoch diese S-O Relation auf, so befinde ich mich in der Welt der Dinge an sich. Doch wir wissen von dieser Welt des Ansichseienden nur, daß sie ist, nicht aber was und wie sie ist. Auch der Mensch selbst ist diesen zwei verschiedenen Welten angehörig. Er ist ein dualistisches Wesen. Einerseits gehört er als Triebwesen in die Natur, in den geschlossenen Kausalmechanismus, wo das Gesetz der Kausalität nie und nimmer durchbrochen werden kann, andererseits aber gehört er auch als Vernunftwesen in die Welt der noumena, wo er frei ist; denn hier ist eine andere Ordnung als in der Natur. Hier ist er nicht eingegliedert in die nirgends durchbrochene Kette der Naturkausalität. Im Reiche der Vernunftwesen, d. h. im „Reich der Zwecke“, ist der Mensch Gesetzgeber und Untertan zugleich. Spricht Kant von Neigung, so befindet er sich in der sinnlichen Welt, welcher der Mensch als Triebwesen angehört. Wir sagten schon, daß er in diesem Reich der Erscheinungen naturmäßiges Wesen ist und empirischen Charakter hat, der aus Eindrücken, d. h. einem chaotischen Empfindungsmaterial bzw. chaotischen Neigungsmaterial sich darstellt. Wir haben einerseits das chaotische Empfindungsmaterial: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung“.[1] Andererseits sind in uns die Neigungen, die in uns ganz ohne unser Zutun entstehen, und niederes Begehrungsvermögen heißen, im Gegensatz zum höheren. Das letztere ist der reine Wille. Er befindet sich in dem mundus intelligibilis. Gegenstand des niederen Begehrungsvermögens ist die Lust, Gegenstand des höheren dagegen die Gesetzmäßigkeit. Was den Wertbegriff bei Kant anbelangt, so muß gesagt werden, daß Kant in keinem seiner Werke eigene Untersuchungen über den Gegenstand Wert angestellt hat. Nur hier und da finden wir beim Lesen seiner Werke („Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten“ — „Kritik der praktischen Vernunft“), daß er von relativem bzw. absolutem Werte spricht. Hören wir, was er an hervorragender Stelle schreibt: „Alle Gegenstände der Neigung haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und die darauf begründeten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein. Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben sowenig einen absoluten Wert, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß. Also ist der Wert aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit be-

[1] Kant, „Kritik d. r. V.“, S. 50.

dingt".[1] Absoluten Wert dagegen aber haben nur die Vernunftwesen, die als Selbstzwecke zu behandeln sind. Vernünftige Wesen, die Personen, sind Träger eines absoluten Wertes, denn sie sind Zwecke an sich. Der Mensch gibt nur durch das, was er in Freiheit tut, seinem Dasein einen absoluten Wert; nur insofern, als der Mensch dem Sittengesetz gemäß will und handelt, ist er moralisches Wesen und nur als solchem kommt ihm bzw. seinem Willen ein absoluter Wert zu.

Die Werte, deren Träger die Gegenstände unseres Wollens und Handelns sind, erscheinen nur innerhalb der Relation, die besteht zwischen begehrendem Subjekt und begehrtem Gegenstand. Streichen wir das Subjekt mit seinen Neigungen und Bedürfnissen, so fällt auch der Wert der Gegenstände. Die Gegenstände, die auf den Organismus wirken, veranlassen in uns einen Zustand der Lust, was den Grund dafür bedeutet, daß wir diesen in uns einen Zustand der Lust bewirkenden Dingen einen Wert zuschreiben. Der an den Gegenständen unseres Handelns haftende Wert wird von Kant auf Neigung und Bedürfnis bezogen und teilweise auch an das Urteil geheftet. Diese Werte sind somit subjektiv; denn deren Bestand ist an das begehrende und urteilende Subjekt gebunden, ein Bestand, der mit dem Subjekte steht und fällt. Sofort springt uns also ins Auge, daß der Kantsche Wertbegriff in diesem Sinne Gegenstände meint, die innerhalb einer Relation auftauchen, die zwischen begehrendem Subjekt und begehrtem Objekt besteht. Diese relativen Werte sind subjektive Bestände insofern, als sie an ein begehrendes Subjekt gebunden sind. Denn, wenn Gegenstände, die vom Subjekt erstrebte Lust auszulösen vermögen, mißt das Subjekt in seinem Werturteil diesen Gegenständen einen Wert bei. Die Werte der Gegenstände sind relativ auf ein die Lust begehrendes und Werturteile fällendes Subjekt. Wenn die Subjekte aufhören, Lust und die mit ihr zusammenhängenden Gegenstände als Lusterreger zu begehren, so werden diese Subjekte den Gegenständen im Werturteil keinen Wert mehr beilegen, und die Gegenstände sind jeglichen Wertes bar geworden. Der Wertbegriff verlöre jegliche anschauliche Erfüllung. Werte, deren Träger Gegenstände sind, gibt es demnach gemäß Kantscher Theorie nur innerhalb der Relation: Begehrendes Subjekt und begehrter Gegenstand. Von Wertwesenheiten als idealen Objekten hinter all dem Wechsel der Phänomena, die selbst nur subjektive Erscheinungen sind, weiß Kant nichts.

Wie steht es aber mit dem absoluten Wert, dessen Träger nur der sittliche Wille sein kann, der derjenige ist, „was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden".[2] Scheler behauptet im „Formalismus", daß Kant sogar versucht habe, die Wertnatur von gut und böse ganz zu leugnen. Gut

[1] Kant, „Grundlegung zur Metaph. der Sitten", S. 64.
[2] Kant, „Grundlegung zur Metaph. der Sitten", S. 21.

und böse seien für Kant gar keine Werte, sondern Wortbebezeichnungen, die bloße Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit des Wollens betreffen sollten. Dieser Behauptung Schelers müssen wir aber entgegen halten, daß Kant, falls er gut und böse nicht als Wert angesehen hätte, er auch nicht von gut und böse als einem absoluten Werte gesprochen hätte. Scheler geht also in dieser Behauptung zu weit. Ohne uns an dieser Schelerschen Behauptung weiter zu stoßen, nehmen wir an, daß es im Sinne Kants gelegen war, zu sagen, daß sein Begriff vom absoluten Werte ein gegenständliches Korrelat in dem mundus intelligibilis hat, eben da, wo die Person, bzw. ihre Vernunft, als Oberhaupt und Untertan zugleich beheimatet ist. Der reine Wille ist Träger dieses absoluten Wertes. Die Klärung des Kantischen Wertbegriffes hat uns gezeigt, daß Kant, abgesehen vom sittlichen Werte, sämtliche Werte innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation sich erschöpfen läßt, sofern das Subjekt den Gegenständen als den Lusterregern einen bestimmten Wert beilegt. Nur der sittliche Wert hat Kantischer Theorie gemäß auch ohne das Werturteil des Subjekts Bestand. Wie dürftig und arm erscheint uns demnach die Werttheorie Kants gegenüber der Schelerschen Lehre von der Daseinsabsolutheit der Güter dieser Welt einerseits und seiner Lehre von der Fülle und dem Reichtum des Wertkosmos der Wertwesenheiten andererseits!

Der Begriff des Sittlichen im Besonderen

Der Untersuchung des Schelerschen Wertbegriffes überhaupt lassen wir noch eine solche des Begriffes des sittlich Guten bzw. sittlich Bösen im besonderen folgen. Oben schon, wo uns bei der Betrachtung der Wertmodalitäten und der apriorischen Rangordnung derselben die Werte des „Rechten" und „Unrechten" als besondere Wertwesenheiten entgegentraten, ist es klar geworden, daß Scheler auch dem Begriff des sittlich Guten und sittlich Bösen im besonderen wie all den übrigen Wertbegriffen eine ontologische Gegebenheit in Form besonderer Wertwesenheiten zuordnet. „Es gibt ursprünglich sittliche Tatsachen, die von der Bedeutungssphäre sittlicher Begriffe ganz verschieden sind." „Gegenüber der Sphäre der Nur-Bedeutungen sind . . die sittlichen Tatsachen Tatsachen der materialen Anschauung, und zwar einer nicht sinnlichen Anschauung, sofern wir mit ‚Anschauung' nicht notwendig die Bildhaftigkeit des Inhalts, sondern die Unmittelbarkeit im Gegebensein des Gegenstandes meinen".[1] Unterscheiden wir zwischen dem Begriff des Sittlichen als Gebilde in der logischen Sphäre und seinem Gegenstande in der ontologischen Seinsschicht, betrachten wir den Begriff „als ein natürliches Zeichen der Sache", so können wir sagen, daß auch die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen etwas bezeichnen, was selbständige sittliche Werttatsachen darstellen. Diese sittlichen Tatsachen sind als Wertwesenheiten in der Sphäre zeitloser Gegenstände als echte Wertqualitäten zu suchen. Sie realisieren sich allerdings nicht in der Welt von Dingen und Gütern d. h. überhaupt nicht in der Welt als Sache, sondern vielmehr an den personalen Gegengliedern dieser endlichen Welt. Es ist ein Wesensgesetz, daß nur Personen Träger sittlicher Werte sein können, Personen aber immer außerhalb der Welt sind.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 106.

Das ideale Sollen

Das Problem jeder Ethik ist das Problem des Sollens. Woraus leitet sich das Sollen ab, das unserem Wollen und Handeln Bindungen auferlegt? Scheler löst dieses Problem dahin, daß er den idealen Wertkosmos sich nicht in seinen Wertwesenheiten und ihrer Rangordnung erschöpfen läßt, sondern darauf noch das „ideale Sollen"[1] baut. Die idealen Wertwesenheiten fundieren das ideale Sollen, ein Fundierungsverhältnis, das nicht umgekehrt werden kann. Niemals ist es so, daß etwa die Werte aus einem Sollen abgeleitet werden könnten. Zwei Axiome bringen das Verhältnis des Wertes zum idealen Sollen zum Ausdruck. Sie lauten: „Alles positiv Wertvolle soll sein, und alles negativ Wertvolle soll nicht sein."[2] Diese beiden Axiome sind nach Scheler einerseits dahin auszulegen, daß das Sollensphänomen, wie eben gesagt, ein ideales Wertreich voraussetzt, worauf es fundiert ist. Niemals darf es auf ein faktisches Sein oder gar auf eine bestimmte Entwicklung dieses faktischen Seins zurückgeführt werden; denn das Sollensphänomen ist eine „Weise der Gegebenheit von Inhalten, die nicht zuerst in der Gegebenheitsweise des existentialen Seins erfaßt werden müssen, um als gesollte erfaßt zu werden."[3] Jedes Abweichen in das Fahrwasser einer Ethik, die das Sollen auf ein faktisches Sein aufbaut, wie es z. B. die Theorie von der „normativen Kraft des Faktischen" tut, oder aber auf die Richtung einer tatsächlichen Entwicklung, was bei einer evolutionistischen Ethik der Fall ist, muß strengstens vermieden werden. Scheler trifft in diesem Punkt mit Kant zusammen, wenn dieser einmal sich dahin äußerte, daß der kategorische Imperativ das gebiete, was sein soll, ganz unabhängig davon, ob dieses Seinsollende überhaupt schon jemals verwirklicht worden ist oder nicht. Andererseits nehmen die oben zitierten Axiome auch Bezug auf die in den Gütern und Uebeln realisierten positiven und negativen Werte. Gerade das Erleben der idealen Werte und des darauf fundierten Sollens konstituiert die sittliche Einsicht der Persönlichkeit, die bestimmend wirkt für ihr sittliches Tun, das in der Verwirklichung positiver Werte in den Gütern und in der Entwirklichung bereits realisierter negativer Werte in den Uebeln dieser Welt besteht.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 206, ff.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 210.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 188.

Der Begriff der sittlichen Einsicht

Der fundamentalen Bedeutung der sittlichen Einsicht des menschlichen Geistes für sein sittliches Tun eingedenk, stellen wir uns jetzt die Aufgabe, den Begriff der sittlichen Einsicht im ethischen System M. Schelers noch näher zu untersuchen. Die Voraussetzungen für den Erfolg dieser weiteren Untersuchungen sind gegeben; denn sowohl der Wert- wie auch der Sollensbegriff sind in ihren charakteristischen Merkmalen herausgestellt, zwei Begriffe, welche, wie schon angedeutet, aufs engste mit dem Begriff der sittlichen Einsicht zusammenhängen. Sagten wir schon, daß Scheler unter sittlicher Einsicht einer Person nichts anderes verstehe, als ihr Erleben der idealen Werte und des darauf fundierten Sollens, so ergibt sich daraus, daß die sittliche Einsicht die idealen Werte, wie auch das ideale Sollen voraussetzt. Wertbegriff wie Sollensbegriff bilden den absoluten Punkt, der die sittliche Einsicht fundiert. Für unsere Untersuchung des Begriffes der sittlichen Einsicht ist ferner vorausgesetzt, daß sowohl der Wert wie das Sollen, die in der sittlichen Einsicht erlebt werden, auch in der Tat etwas Ontologisches darstellen, das als etwas Fertiges mit bestimmter kategorialer Struktur in der sittlichen Einsicht erfaßt wird. Die sittliche Einsicht bedeutet im Schelerschen Sinne für den Geist ein Empfangen, eine Offenbarung; sie bedeutet nichts anderes, als daß der Geist die ontologischen Bestimmtheiten der an sich bestehenden idealen Wertgebilde sich zur Offenbarung bringt. Auch der Schelersche Begriff der sittlichen Einsicht fällt unter jenen Objektivismus, der uns bisher überall in unserer Arbeit entgegen getreten ist, und wonach von den beiden Gliedern der Erkenntnisrelation das Objekt das ausschlaggebende ist. Der Begriff der sittlichen Einsicht ist im Schelerschen System ein durchaus origineller, ein Begriff, der nur und ausschließlich in das System Schelers paßt. Nur mit dem Schelerschen Wertbegriff, dessen ontologisches Korrelat der objektive, vom Bewußtsein eines werterfassenden Subjekts völlig unabhängige Wert ist, kann dieser Begriff der sittlichen Einsicht in Zusammenhang gebracht werden. Auch hier gilt der Satz: Ein Begriff ist nur der, der er ist, innerhalb des Begriffszusammenhangs, in dem er steht. Nach

diesen grundsätzlichen Erwägungen über die Voraussetzungen und das Wesen der sittlichen Einsicht im Schelerschen System fragen wir nach den geistigen Akten, welche die sittliche Persönlichkeit vollzieht, um zur sittlichen Einsicht zu gelangen. Das Organ, das mit den Werten, seien es die Werte der realen Güterwelt, oder seien es die idealen Wertwesenheiten, in unmittelbaren Kontakt tritt, sind die Akte des intentionalen Fühlens. Das „intentionale Fühlen", das von den „Gefühlszuständen"[1] grundverschieden ist, ist das Organ, das Werte erfaßt, das ursprünglich auf eine ganz eigene Art von Gegenständen geht, eben auf die Werte. Was nicht scharf genug ins Auge gefaßt und an dieser Stelle in den Vordergrund gerückt werden muß, ist gerade die Abgrenzung der Gefühlszustände von dem intentionalen Fühlen. Jene sind Inhalte und Erscheinungen, dieses dagegen bedeutet Akte der Person, die Gegenständliches erfassen und somit Erkenntnisorgan werden. Erkenntnis bedeutet hier natürlich nicht begriffliches Erfassen, was ja das Denken tut, sondern hat den Sinn von Innewerden, von Erleben, von „Teilhaben" an einem Wertsein, ohne daß sich durch diese Teilhabe am Wertsein etwas ändert. Seine Erfüllung findet es eben darin, und „Fühlen ist also ein sinnvolles und darum auch der ‚Erfüllung' und ‚Nichterfüllung' fähiges Geschehen",[2] daß es, wenn es von der Person vollzogen wird, auf ein Gegenständliches trifft, das ihm apriori zugeordnet ist, nämlich das Wertmäßige. Gerade darin, in den Wertwesenheiten seine Erfüllung zu finden, unterscheidet es sich von allem Zuständlichen überhaupt, und von den Gefühlszuständen im Besonderen. Mit den Akten der äußeren und inneren Wahrnehmung, d. h. mit allen personalen Akten, hat es das Moment der Intentionalität, d. h. des Meinens, des Gerichtetseins auf etwas gemeinsam, eine Kategorie, die wir nur in der personalen Kategorienschicht suchen dürfen. Das Verhältnis zwischen Fühlen und Wertgegenstand ist dasselbe, wie zwischen Wahrnehmung und Sachgegenstand, nämlich das intentionale Verhältnis. Es findet auch hier im Fühlen ein „Bewußthaben" wie bei der Wahrnehmung statt, das ein Verhältnis sui generis der Person zu einem wahrgenommenen bzw. gefühlten Gegenstand darstellt. Es ist nie kausales, sondern intentionales Verhältnis, ein Verhältnis, das gegen jenes scharf abgegrenzt werden muß. Im intentionalen Fühlen erschließt sich uns also die Welt der Gegenstände, allerdings nicht von ihrer bildhaften Seite, sondern von ihrer Wertseite her. Gegenstand des intentionalen Fühlens kann nur der Wert sein. Der Akt des intentionalen Fühlens ist ferner ein selbständiger Akt und bedarf nicht eines Aktes der Wahrnehmung, bzw. der Vorstellung, was deutlich daraus zu entnehmen ist, daß im intentionalen Fühlen häufig ein Wert erfaßt wird, ohne daß gleichzeitig die

[1, 2] M. Scheler, „Formalismus", S. 262, ff.

Bildkomponente als Wertträgerin im Akte der Wahrnehmung mitерfaßt werden muß. „Wir kennen ein Stadium der Werterfassung, wo uns der Wert einer Sache bereits sehr klar und evident gegeben ist, ohne daß uns die Träger dieses Wertes gegeben sind."[1] Selbstverständlich trifft für das intentionale Fühlen dasselbe zu, was von allen intentionalen Akten ausgesagt werden muß, sofern sie nämlich intentional sind, daß sie nicht durch Triebhaftes fundiert sind, wie etwa die Funktionen eines Lebewesens. Es ist nicht mitbedingt durch einen „Leib und seine Triebe". Sein Korrelat ist eine Welt, nicht aber eine Umwelt. Wir haben hier die Korrelation Person-Welt nicht Lebewesen-Umwelt. An diese mehr allgemeine Betrachtung des werterfassenden Organes schließt sich eine solche mehr differenzierender Art an. Das werterfassende Organ hat eine dreigliedrige Struktur. In drei übereinander liegenden Stockwerken baut es sich auf. Das unterste Stockwerk bildet das intentionale Fühlen im engeren Sinn. Ist dieses unterste Stockwerk intakt, so baut sich darauf auf das ‚Vorziehen' und ‚Nachsetzen'. Es stellt ein höheres Stockwerk des emotionalen und intentionalen Lebens dar. Diese Akte des Vorziehens und Nachsetzens sind nicht Willensakte, wie man vielleicht aus der Bezeichnung schließen könnte, sondern Akte der Werterkenntnis, denen sich die Rangordnung der Werte offenbart. Nur im Vollzug der Akte des Vorziehens und Nachsetzens werden wir der Zusammenhänge der Wertmodalitäten hinsichtlich ihres Höher- und Niedrigerseins inne. Das dritte und höchste Stockwerk des emotionalen, intentionalen Lebens aber bilden die Akte des Liebens und Hassens, Akte, „in denen das jeweilige dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich . . . eine Erweiterung resp. Verengerung erfährt."[2] Somit sind hier Lieben und Hassen keinesfalls Gefühlszustände, sondern echte Akte mit intentionalem Charakter, Akte, die intuitiv Wertqualitäten erkennen, ja entdecken, sofern sie einem bestimmten Wesen bisher noch gar nicht bekannt waren. Diese drei Arten der werterfassenden Akte, das intentionale Fühlen, das Vorziehen und Nachsetzen, das Lieben und Hassen, sind Akte, durch deren Vollzug die sittliche Einsicht zustande kommt.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 12.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 268.

Kritische Stellungnahme zum Begriff der sittlichen Einsicht M. Schelers

Gegenüber dieser intuitiven Begründung der sittlichen Einsicht in der materialen Wertethik mag aber eingewendet werden, daß ein Werterlebnis nie „etwas über sich selbst Hinausreichendes erweisen"[1] kann, auch dann nicht, „wenn eine tiefere Analyse den Anspruch dieses Ueber-sich-hinaus-Weisens in dem Werterlebnis selbst findet".[2] Mit Jonas Cohn, dem Freiburger Wertphilosophen, lehnen wir es ab, auf Grund einer Intuition allein das Recht auf allgemeine Anerkennung zu fordern. Die Schelersche Ethik kann aus dem Wertphänomenbereich heraus, selbst wenn dieser außerdem noch das Moment des Ueber- und Unphänomenalen an sich trägt, ihren Anspruch nicht rechtfertigen, daß Wertwesenheiten und deren Rangordnung allgemein anerkannt werden. Mit J. Cohn fordern wir noch ein anderes Verfahren, „das die Voraussetzungen jeder Wertung genau aufdeckt, und das mit ihnen Mitgesetzte in logischer Analyse aufsucht".[3] Dieses Verfahren ist das „kritische", „das durch die versuchte Negation überall hindurchgeht, um die Sicherheit des Positiven zu erlangen".[4] Durch diese kritische Einstellung werden die unbedingten Setzungen der materialen Wertethik zu bedingten gemacht. Es heißt dann nicht mehr: Dies und das ist gesetzt, sondern: „Wenn du eine sittliche Forderung, wenn du den absoluten Wert sittlichen Verhaltens anerkennst, so ist damit dies und das gesetzt."[5] Was aber die Hypothesis anbelangt, „wird jeder auf sein eigenes Bewußtsein verwiesen."[6] Durch diesen kritischen Einwand wird aber nicht nur die materiale Wertethik M. Schelers, sondern auch der Formalismus Kants betroffen; denn das kritische Verfahren muß durch eine „Erweiterung der phänomenologischen Basis durch Intuition"[7] ergänzt werden. Weder der stete Appell an die unmittelbaren Einsichtigkeiten der apriorischen Wertbegriffe noch der Formalismus des Kantischen kategorischen Imperativs können für sich allein genommen ein sicheres Fundament einer Ethik bilden. Es darf einerseits weder die kritische Besinnung, noch andererseits das Werterleben ausgeschaltet werden.

[1] — [3] J. Cohn, „Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik", Logos, B. 7, S. 99, ff.
[4] — [6] J. Cohn, „Recht und Grenzen . . .", Logos, B. 7, S. 101.
[7] J. Cohn, „Recht und Grenzen . . .", Logos, B. 7, S. 103.

Das sittliche Streben, Wollen und Handeln

Der sittlichen Einsicht folgt das sittliche Streben, Wollen und Handeln. Der Untersuchung dieses Strebens- und Wollensbegriffes wie auch desjenigen des sittlichen Handelns bei M. Scheler dürfen wir uns schon deshalb nicht entziehen, weil, wie es sich herausstellen wird, diese Begriffe, wie derjenige der sittlichen Einsicht, von ausgesprochener Originalität sind. Dies ist natürlich schon daraus zu ersehen, daß das ethische System Schelers einerseits in seiner Totalität und Struktur ein einmaliges darstellt, andererseits aber die Begriffe des Strebens, Wollens und Handelns innerhalb dieses originellen Systems durch ihren Zusammenhang mit dem ganzen Begriffssystem und den Teilen desselben nach Inhalt und Umfang voll und ganz determiniert sind. Der Begriff des Strebens meint „die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse, die sich von allem Haben von Gegenständen (Vorstellen, Empfinden, Wahrnehmen), sodann von allem Fühlen (Gefühle usw.) scheiden."[1] Suchen wir diese Art der Erlebnisse aufzugliedern! Betont sei, daß wir es in den Strebungen natürlich nicht mit psychischen Funktionen, sondern mit etwas zu tun haben, das dem Bereich des Personalen zuzuteilen ist, etwas, das den Akten des zentralen Wollens vorangeht und sich bis in das zentrale Wollen und Handeln bemerkbar macht. Daß Scheler diese in Frage stehenden Bestrebungen als die allgemeinste Grundlage der Erlebnisse des zentralen Wollens, also der personalen Seinsschicht zuteilt, wird uns aus dem Folgenden klar hervorgehen. Suchen wir zunächst diese „allgemeinste Grundlage" der Willenserlebnisse aufzugliedern! Scheler unterscheidet verschiedene Formen von Strebungen, von denen jede folgende vom dunkel Treibenden weg sich einen Schritt dem zentralen Wollen nähert. In allen diesen Formen des Strebens ist nirgends die Rede von einem Zwecke. Die erste Form des Strebens, die von einem zweckbestimmten Wollen am weitesten entfernt ist, erleben wir da, wo ‚etwas in uns aufstrebt',[2] ohne noch ein ‚Weg von einem Zustande'[3] und ein ‚Hin zu etwas'[4] mitzuerleben. Weder Ausgangspunkt noch Ziel sind bestimmt. Eine

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 26, Fußnote.
[2—4] M. Scheler, „Formalismus", S. 28.

zweite Form des Strebens ist ein ‚Weg' oder ‚Fortstreben';[1] schärfere Bestimmtheit nach Ausgangspunkt, doch keinerlei Zielbestimmheit am Anfang liegt erlebnismäßig vor. Bei der dritten Form des Strebenserlebnisses ist bereits die Richtung auf einen bestimmten Wert hin erlebt. Es ist ein ‚Verlangen haben',[2] eine ‚Lust auf etwas'[3] haben. Eine vierte Form des Strebenserlebnisses liegt endlich da vor, wo das Ziel des Strebens bereits deutlich erlebt wird. Für die Differenzierung der Strebungen sind entscheidend die Richtung und das Ziel. Richtung ist erlebtes Gerichtetsein auf einen bestimmten Wert. Damit aber ist von Scheler der fundamental neue Gedanke ausgesprochen, daß das Streben primär und ursprünglich keineswegs von dem bestimmt ist, was wir uns vorstellen. „Es ist also durchaus nicht so, daß alles Streben ‚Richtung' erst erhielte durch eine sogenannte Ziel-‚Vorstellung', das Streben selbst hat innere Richtungsunterschiede phänomenaler Natur."[4] Auch sind „Strebensziele",[5] die von den „Willenszwecken"[6] „auf das Klarste unterschieden"[7] sind, im Streben selbst gegeben, ohne bedingt zu sein durch einen Akt des Vorstellens. Dieses Streben ist ein zielmäßiges, ohne daß ein Vorstellen der Bildkomponente hierzu erforderlich wäre, und ohne daß das zentrale Wollen es setzt, für welches neben der Wertkomponente auch das Bildhafte in Frage kommt. Trotzdem die Bildkomponente, das heißt der Träger des Wertes im Streben gar nicht oder nur undeutlich gegeben ist, kann die „Wertkomponente"[8] vollkommen klar und deutlich im Streben gegeben sein; es braucht also zur Gegebenheit des Bildinhaltes gar nicht zu kommen, trotzdem aber kann der Wert entschiedener Inhalt des Strebens sein. Bildkomponenten können höchstens dann in das Strebensziel eingehen, falls sie Träger derjenigen Wertmaterien werden, die Ziel unseres Strebens geworden sind.

Damit aber wären wir da angelangt, wo die Theorie Schelers und Kants hinsichtlich der „Tatsachen des unwillkürlichen Strebens",[9] der „automatisch auftretenden Strebungen"[10] einander konträr gegenüberstehen. Legen wir zunächst die Bedeutung des Begriffes des unwillkürlichen Aufstrebens fest, so bedeutet derselbe sowohl bei Kant, wie bei Scheler das, was noch nicht in die Sphäre des eigentlichen, zentralen Wollens fällt, nämlich die von selbst, ohne Zutun unseres eigentlichen Wollens, sich in uns regenden Begehrungen oder Strebungen, die automatisch in uns aufstreben. Kant schreibt all den Gegenständen dieser Neigungen, wie oben gesagt, nur bedingten Wert zu. Die Theorie Schelers über diese Akte, die noch außerhalb des eigentlichen Wollens liegen, ist von der

[1] — [4] M. Scheler, „Formalismus", S. 28.
[5] — [8] M. Scheler, „Formalismus", S. 29.
[9] M. Scheler, „Formalismus", S. 39.
[10] M. Scheler, „Formalismus", S. 38.

Kants gänzlich verschieden. Es ist nicht so, daß die Strebungen, wie Kant sagt, ein Chaos darstellen, die Gegenstände aber, worauf diese gingen „nur einen bedingten Wert" aufwiesen. Nach Schelerscher Lehrmeinung ist es vielmehr so, daß im Streben schon bestimmte Wertmaterien mit bestimmten Aufbauverhältnissen und bestimmter objektiver Höhe vorliegen, die aller Zwecksetzung schon den Spielraum abstecken, daß ferner das Aufstreben aller Strebungen sinnvoll nach einer Ordnung des Niedrigeren oder Höheren erfolgt. Es ist eben „für die hochstehende sittliche Natur eines Menschen charakteristisch, daß bereits das unwillkürliche automatische Auftreten seiner Strebensregungen und der materialen Werte, auf welche diese ‚zielen', in einer Ordnung des Vorzuges erfolgt, daß sie — gemessen an der objektiven Rangordnung der materialen Werte — ein für das Wollen bereits weitgehend geformtes Material darstellen. Die Vorzugsordnung wird hier — mehr oder weniger weitgehend und für verschiedene materiale Wertgebiete in verschiedenem Maße — zur inneren Regel des Automatismus des Strebens selbst und schon der Art und Weise, wie die Strebungen an die zentrale Willenssphäre gelangen."[1] „Auch hier hält bereits der bloße Automatismus des ‚Aufstrebens' der Strebungen einen Sinn ein, eine Ordnung des — nach objektiver Ordnung der Werte — ‚Höheren' und ‚Niedrigeren', der nur in den seltenen Fällen partieller Strebensperversionen oder schwerer krankhafter Willensstörungen mehr oder weniger verloren geht."[2] Das Streben, als allgemeinste Grundlage des zentralen Wollens, ist also bereits orientiert an der Rangordnung der Werte, woraus wir klar ersehen, daß Scheler das Phänomen des Strebens nicht identifiziert haben will mit den Triebphänomenen, die in der psychologischen Sphäre und in der Leibsphäre zu suchen sind. Triebphänomene sind voll und ganz beschränkt auf die physiologische und psychologische Seinsschicht; reden wir aber von Wertgebundenheit und Wertbestimmtheit, so ist dies dann der Fall, wenn der bloße Automatismus des ‚Aufstrebens' der Strebungen sich bereits nach dem Höher- oder Niedrigersein der Werte richtet. Der Strebensbegriff hat somit mit dem Triebbegriff nicht das mindeste zu tun. Denn Triebe und Strebungen gehören ganz verschiedenen Sphären an. Dieser Strebensbegriff dürfte aber ein weiteres Zeugnis für die Originalität der Schelerschen Ethik darstellen. Ein zweiter Punkt, der uns als Schelersche Eigenart ins Auge springt, ist, wie schon oben gesagt wurde, die Behauptung, daß die Differenzierung der Richtung der Strebungen keinesfalls ausgeht von einer „Mannigfaltigkeit der Vorstellungsinhalte".[3] Die Richtung der Strebungen differenziert sich vielmehr auf Grund der Mannig-

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 38.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 39.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 28.

faltigkeit der Werte. Die Richtung der Strebungen ist primär eine Wertrichtung, nicht aber die Richtung auf eine Vorstellung, d. h. auf eine Bildkomponente. Ja wir können sogar soweit gehen und sagen, daß das Streben in erster Linie gänzlich unabhängig ist von allem Bildhaften. Die Einordnung dieses Strebensbegriffes in das ethische System Schelers ist in keiner Weise schwierig, ist doch die Welt, als objektives, von jeder Subjektivität unabhängiges Reich, ein Gebilde, das nicht erst zustande kommt durch das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt. Das Streben der Person findet eben schon im Werte etwas vor, das nicht erst durch eine Zutat seitens des Subjekts zu dem wird, was es ist. Dieser Strebensbegriff paßte nie und nimmer in das ethische System Kants oder in das Wertsystem eines Erich Heyde oder gar eines Meinong oder eines Ehrenfels. Nach Scheler haben die Strebensakte Richtung auf bereits Geformtes, das nicht erst vom strebenden Subjekt geformt werden müßte. Dieses reine Streben nun, das in der personalen, nicht aber psychophysischen Seinsschicht der Triebe zu suchen ist, das mit den Trieben nur das Moment des automatischen Auftretens gemeinsam hat, im übrigen sich aber schon an der Ordnung der Werte orientiert, fundiert die „zentrale Willenssphäre",[1] in welcher sich die Person etwas wählend zum Zwecke setzt. Die Untersuchung über die sittliche Einsicht der Person hat ergeben, daß sittliche Einsicht nichts anderes als das fühlende Erfassen der Werte, sowie des Höher- oder Niedrigerseins der Werte bedeutet. Das reine Streben nun ist fundiert auf der sittlichen Einsicht des Höher- oder Niedrigerseins der Wertmaterien, sofern der jeweils als Höher gefühlte Wert automatisch erstrebt wird. Das reine Wollen aber ist fundiert auf dem reinen Streben und die Bedeutung des reinen Strebens für das reine Wollen ist daraus ganz klar ersichtlich, „daß sein eigener möglicher sittlicher Wert an erster Stelle davon abhängt, welche Wertmaterien überhaupt ihm im Streben zur Wahl vorliegen und welche Höhe sie repräsentieren (in der objektiven Rangordnung), desgleichen welche Fülle und Differenzierung zwischen ihnen vorliegt."[2] Eine Analyse des Phänomens des reinen Wollens stößt ferner aber auf einen im Erleben des Willensphänomens gegebenen Tatbestand, welcher neben der Person „den ursprünglichsten Träger des sittlichen Wertes"[3] darstellt. Es ist die Gesinnung. Der Begriff der Gesinnung meint also etwas, das noch durchaus erfahrbar ist, und zwar eben im Erleben des reinen Willensphänomens. Sofern eben das Wollen, diese Urrelation zwischen sollender Person und gewolltem Gegenstande, gegenüber bestimmten Wertmaterien Konstanz aufweist, sprechen wir von Gesinnung. Weisen die Akte des Wollens eine konstante Gerichtetheit auf den jeweilig

[1], [2] M. Scheler, „Formalismus", S. 38.
[3] M. Scheler, „Formalismus", S. 112.

höheren Wert auf, so liegt eine gute Gesinnung vor, weisen sie dagegen eine solche auf den jeweilig niedrigeren Wert auf, so haben wir es mit einer Person von schlechter Gesinnung zu tun. Daß sich eine gute oder schlechte Gesinnung in der der Gesinnung folgenden Absicht, dem Vorsatz und dem Entschlusse sich auswirkt, ist unschwer zu sagen. Eine Analyse des im Willenserlebnis gegebenen Willensphänomens läßt ferner zwei deutlich voneinander getrennte Arten des Wollens heraustreten. Es ist einerseits das Phänomen des reinen Wollens, innerhalb dessen Sphäre die Gesinnung liegt, andererseits das Phänomen des Tunwollens. Die scharfe Abgrenzung dieser beiden Phänomene gegeneinander, nämlich des Wollens eines bestimmten Sach- und Wertverhaltes gegen das Tunwollen, d. h. des Wollens eines bestimmten Tuns, welches dazu nötig ist, einen bestimmten Sach- und Wertverhalt zu realisieren, dürfte ebenfalls für das System unseres Philosophen charakteristisch sein.

Die Untersuchung des Strebens- und Willensphänomens, von dem in der Schelerschen Ethik die Rede ist, hat gezeigt, daß der von Scheler aufgestellte Strebens- und Willensbegriff nur innerhalb seiner Werttheorie zu verstehen ist. Der Schelersche Strebens- und Willensbegriff paßt nur und ausschließlich in ein System, das den Objektivismus bis zu seinen letzten Konsequenzen verficht, und eine scharfe Wendung zur Ontologie und zum Realismus vornimmt. Was aber der Begriff des sittlichen Handelns der Persönlichkeit anbelangt, so ist auch dieser nur innerhalb der Schelerschen Ontologie und des Realismus desselben zu verstehen. Auch der Begriff des sittlichen Handelns bei M. Scheler setzt den Begriff der realen Güterwelt einerseits, wie den Begriff der idealen Wertwesenheiten andererseits voraus; denn sittliches Handeln besteht für unseren Philosophen darin, objektive, vom Bewußtsein unabhängige Güter zu realisieren, deren reale Werte als Ektypen sich nach den Wertwesenheiten ausrichten.

Damit aber ist die Stellung des Menschen zu der Welt gegeben. Die sittliche Person erhält ihre sittliche Einsicht durch das Erleben des idealen Wertreiches und der Rangordnung desselben. Auf der sittlichen Einsicht fundiert das Streben und Wollen. Von hier aus aber schreitet die Person zur sittlichen Tat, sofern sie in die reale, existente Welt hineinhandelt, positive Werte in den Gütern dieser realen Welt verwirklicht, oder aber bereits realisierte negative Werte in den Uebeln dieser Welt wieder entwirklicht.

Das Verhältnis der materialen Wertethik zur Religion

Der Weg, den wir bisher in dem ethischen Teil unserer Arbeit gegangen sind, war der, daß wir von dem absoluten Punkte der materialen Wertethik d. h. vom Wertbegriffe her unserer Aufgabe, das ethische System M. Schelers in seiner Architektur nachzuzeichnen, Herr zu werden versucht haben. Wir versuchen jetzt, noch von einer anderen Seite aus die praktische Philosophie Schelers zu beleuchten, indem wir ihr Verhältnis zur Religion aufzeigen wollen. Eine Betrachtung der ethischen Probleme der materialen Wertethik unter religiösen Gesichtspunkten ist deshalb unerläßlich, weil diese eine durchaus religiöse Wertethik darstellt, in vielen Punkten also mit dem Göttlichen in engster Beziehung steht. Welches sind aber diese Beziehungen, welche die Schelersche Ethik zur Gottheit hat, so lautet unsere Frage präzis formuliert, die zu lösen, wir jetzt zu unserer Aufgabe machen?

Die gesamte Geschichte der ethischen Systeme zeigt uns eine Anzahl solcher Systeme, welche einen religionsfreundlichen Charakter haben, neben solchen, die allerdings gegenüber den ersteren an Zahl und zum Teil auch an Bedeutung zurücktreten, die aller Religion gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstehen. Auf den Versuch, Religion und Moral zueinander in engste Beziehung zu setzen, stoßen wir vor allem in der Scholastik. Dort versuchte die excessiv supernaturalistische Theorie, die Ideen von gut und böse letztlich aus dem Willen Gottes abzuleiten. Nur die menschlichen Handlungen sind gut, die gemäß dem von Gott gesetzten positiven Gesetze sind, und diejenigen Handlungen sind böse, die dem positiven Gesetze Gottes widersprechen. Die Frage danach, warum gerade diese gut und jene böse sei, kann dieser Theorie gemäß ebenfalls nur dahin beantwortet werden, daß der Grund nur im Willen Gottes liege. Jedenfalls könnte Gott auch wollen, daß diejenige Handlung, die heute als gute gilt, morgen als böse bestimmt wird, d. h. mit anderen Worten, daß das „positive Gesetz" Gottes von seinem Willen abhängig ist, und daß eine Handlung nur deshalb gut ist, weil sie Gott so geboten, bzw. schlecht, weil sie Gott verboten hat. Diese excessiv supernaturalistische Theorie ist der jüdischen Ethik, be-

sonders aber der Ethik Duns Scotus eigen. Alles Sittliche hat sein letztes Fundament im Willen Gottes. Eine zweite Theorie, die das Fundament des Sittlichen nicht in den Willen, sondern in das Wesen Gottes setzt, ist die Ethik des Thomas von Aquin und der Neuthomisten. Hören wir in Kürze darüber, wie diese versucht haben, das Sittliche vom Wesen Gottes abzuleiten! Die Thomistische Ethik gründet auf dem ausgeprägten Dualismus eines Weltbildes, der einerseits in dem Ewigen, Unveränderlichen und Unvergänglichen, andererseits in dem Endlichen, Vergänglichen und Wechselvollen besteht. Auch hier steht wie bei Scheler hinter der unübersehbaren Fülle des immer Neuentstehenden und Vergehenden, hinter all dem Wechsel des Diesseits ein ewig ruhendes Sein, hinter allem Wandelbaren ein Unwandelbares, Unveränderliches des Jenseits. Was ist aber dieses Unwandelbare, das hinter allem Wechsel des Diesseits steht? Es ist nach Thomas von Aquin die Gottheit, näherhin seine Wesenheit, die von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus aufzufassen ist, einmal, „wie sie an sich ist" und dann, „wie sie nachahmbar nach außen ist" (quatenus est in se, et quatenus est imitabilis ad extra). Im letzteren Falle ist die göttliche Wesenheit die vorbildliche Ursache der Dinge und Güter dieser Welt; alle Dinge verhalten sich nachbildlich zur göttlichen Wesenheit. Diese verhält sich also zu den Dingen als das Prototyp, und die Dinge selbst verhalten sich zu ihr als die Ektypen. Der Thomismus versteht somit unter der Idee der Dinge die göttliche Wesenheit selbst, wie und insofern sie nach außen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist. Der göttliche Verstand kann die Dinge nur auf Grund der Imitabilität der göttlichen Wesenheit nach außen denken. Ein Erdenken, ein ideales Schaffen derselben durch Gott ist nicht anzunehmen. Die Ideen der Dinge im göttlichen Verstande sind bedingt durch die Imitabilität der göttlichen Wesenheit. Der göttliche Wille hat darauf keinen Einfluß. Es wird hier deutlich, wie die Ideen Platos in das Wesen Gottes hinein verlegt worden sind. Wie aber der gesamte Bereich des ens ab alio seine innere Möglichkeit vom Wesen Gottes ableitet, so müssen wir auch nach Thomistischer Lehre die Norm unseres Handelns in letzter Instanz in der göttlichen Wesenheit suchen. Wie ist dies aber zu verstehen? Als die nächste Norm der Moralität gilt dem Thomismus die natürliche sittliche Ordnung, — sofern dieselbe sich kund gibt in den natürlichen Beziehungen, welche die menschliche Natur in den menschlichen Individuen mit sich bringt, und die wir mit dem lumen naturale erfassen. Aus der Uebereinstimmung unseres Handelns mit dieser natürlichen Ordnung resp. mit diesen natürlichen Beziehungen leiten wir in erster Linie den Unterschied zwischen Gut und Böse in unseren Handlungen ab. Da nun aber die natürliche sittliche Ordnung der Welt im göttlichen Verstande präformiert ist, alle Ideen des göttlichen Verstandes und somit auch diejenigen der natürlichen sittlichen Weltordnung selber

wieder auf der göttlichen Wesenheit beruhen, ist die höchste Norm unseres Handelns in allerletzter Instanz in der göttlichen Wesenheit begründet. Auch Gott ist, wie Thomas sagt, an diese Norm gebunden, sein göttlicher Wille von einer vorausgehenden sittlichen Einsicht abhängig. Gottes Wille ist kein blinder Wille; denn seinem Wollen geht das Erkennen und damit auch die sittliche Einsicht voraus. Gott will und gebietet, was er als bonum erkennt, verabscheut und verbietet, was sich ihm in der sittlichen Einsicht als malum erscheint. Gott ist an den zeitlosen Gegenstand seiner sittlichen Einsicht gebunden, sofern er nur die in sittlicher Einsicht erkannte sittliche Weltordnung, die in seinem Wesen präformiert ist, wollen kann. Der Gegenstand der sittlichen Einsicht Gottes ist aber auch zugleich numerisch identisch mit dem Gegenstand der sittlichen Einsicht des Menschen; denn für beide ist es in letzter Instanz die Wesenheit Gottes. Etwas anderes ist es allerdings mit der Form des Sittengesetzes, etwa mit der Form des „Du sollst!". Das „Du sollst", und nur dieses, ist auf den Willen Gottes zurückzuführen. Diese Fassung des Sittlichen, wonach es, wenn nicht der Form, so doch dem Inhalte nach, seine letzte Fundierung in der Wesenheit Gottes hat, ist demnach toto coelo von derjenigen verschieden, die das Sittliche nicht nur seiner Form, sondern auch seinem Inhalte nach nur aus dem Willen Gottes ableitet, als ob es in der Macht Gottes läge, willkürlich zu bestimmen, was gut und was böse ist. Diese kurzen Ausführungen über die praktische Philosophie eines Thomas von Aquin haben uns die wesentlichsten Momente derselben aufgezeigt. Der Grundton des ganzen Systems ist von ausgesprochen religiösem Einschlag. Die göttliche Wesenheit, sofern sie die natürliche sittliche Weltordnung fundiert, steht im Mittelpunkt der ganzen Sittenlehre. Der Wille Gottes ist von sekundärer Bedeutung. Als eine Fortführung dieses Thomistischen Standpunktes in ethischen Fragen kann die materiale Wertethik M. Schelers angesehen werden. Worin besteht wohl diese Fortführung? Sie ist ohne Zweifel darin zu suchen, daß auch M. Scheler, wie Thomas von Aquin, Gott in engste Beziehung zum Sittlichen bringt. In der Klarlegung dieser Beziehung halten wir uns an den Gang unserer Untersuchungen der materialen Wertethik. Dort begannen wir mit der Herausstellung des absoluten Punktes, worin die materiale Wertethik in letzter Instanz ruht. Diesen absoluten Punkt fanden wir in dem idealen Wertkosmos mit seiner ewig invariablen Rangordnung. Welche Beziehung hat Gott zu diesem Wertkosmos? Ist er etwa der Schöpfer desselben? Hat Gott diesen Wertkosmos etwa ebenso wie die endliche Welt aus nichts hervorgebracht? Wie wir schon oben gesehen haben, verneint Scheler diese Frage. Die idealen Wertwesenheiten sind von derselben Ursprünglichkeit, wie Gott selbst. Wie dem Ideenkosmos im allgemeinen, so kommt auch ihnen Daseinsabsolutheit in Hinsicht auf die erkennende Gottheit

wie auch in Hinsicht ihrer Schöpfungsakte zu. Dagegen soll jetzt von einem Abhängigkeitsverhältnis ganz anderer Art die Rede sein. Scheler behauptet: „Alle möglichen Werte . . . sind ‚fundiert' auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden ‚Welt der Werte'."[1] Dieses Wertaxiom erscheint uns in dieser Formulierung keineswegs klar; denn einmal hat Scheler, was wir schon oben andeuteten (Vergl. unser Kapitel über den Wertbegriff!), gar nicht näher ausgeführt, wie dieses Fundierungsverhältnis gedacht werden soll; zudem tritt ebenfalls nicht deutlich hervor, welche Werte diesem Fundierungsverhältnis unterliegen, meint Scheler, daß sowohl die idealen Wertwesenheiten, als auch die in den Gütern real gewordenen Werte dieser Abhängigkeit unterliegen, oder aber nur die letzteren. Doch wir wollen uns darüber nicht den Kopf zerbrechen. Es kommt uns nicht darauf an, zu untersuchen, wie Scheler dieses Axiom im einzelnen verstanden wissen wollte. Unser Bemühen soll vielmehr zeigen, wie tief Scheler in seiner materialen Wertethik sich in dem Bereich des Religiösen bewegt, was ihn manchmal auch zu metaphysischen Konstruktionen verleitet, ob bewußt oder nicht. Eine metaphysische Konstruktion müssen wir aber unserem Philosophen eben deshalb so verübeln, weil er uns ja in seinem ganzen Philosophieren immer und immer wieder versichert, seine Behauptungen stützten sich immer auf einen in der Intuition geschauten objektiven Gehalt, alle seine Begriffe fänden ihre Erfüllung in einer ontologischen Gegebenheit. Daß wir es in dem eben genannten Fundierungsaxiom mit einer metaphysischen Konstruktion, nicht aber um den Aufweis eines in der Anschauung gegebenen Gehaltes zu tun haben, wollen wir jetzt nachweisen. Scheler behauptet, der Heiligkeitswert Gottes fundiere als höchster Wert alle möglichen Werte. Wenn hier von Gott die Rede ist, so handelt es sich selbstverständlich um den Gottesbegriff der Schelerschen katholisierenden Periode. Nun aber hat M. Scheler in seiner späteren Schaffensperiode diesen ursprünglichen Gottesbegriff fallen gelassen. Gott ist in seiner Spätperiode nicht von Ewigkeit her da, sondern Gott *wird* erst. Damit fällt natürlich auch der Begriff des Heiligkeitswertes in der ursprünglichen Fassung der Frühperiode. Das bedeutet aber zugleich, daß auch das Fundierungsgesetz fällt. Wie kann der Heiligkeitswert Gottes alle möglichen Werte fundieren, wenn Gott, der Träger des Heiligkeitswertes, nicht schon von Ewigkeit her ist, sondern erst wird. Die Aenderung des Gottesbegriffes zieht eine Aenderung des Begriffes des Heiligkeitswertes nach sich, was wieder eine Aenderung des Fundierungsgesetzes bedeutet. Also schon aus logischen Gründen heraus könnte Scheler das Fundierungsgesetz der Werte, nachdem er seinen ursprünglichen Gottesbegriff geändert hatte,

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 94.

nicht mehr aufrecht erhalten. Wenn unser Philosoph aber später das ableugnen muß, was er früher auf Grund phänomenologischer Schau gefunden zu haben glaubt, so ist es mit der Gegebenheitsgrundlage, auf die er sich bei Aufstellung des Gesetzes zu stützen glaubte, oder zu stützen vorgab, schlecht bestellt. Diese Erwägungen lassen uns doch aufs deutlichste vermuten, daß das ganze Fundierungsgesetz der Werte auf eine metaphysische Konstruktion hinauslief, eben um religionsphilosophische Thesen zu stützen. Dasselbe gilt natürlich auch für die Schelersche Behauptung, daß „die Werte erfassenden Akte selbst nur die absolut objektiven Werte erfassend"[1] sind, „sofern sie ‚in' ihm (in Gott) vollzogen werden".[2] Wir mußten schon einmal etwas für eine Konstruktion erklären, was Scheler als phänomenologisches Datum ausgegeben hat. (Vergl. Der Blick in die religiöse Seinsschicht.) Auch N. Hartmann kann das Fundierungsaxiom M. Schelers, wonach alle möglichen Werte im Heiligkeitswerte Gottes fundiert sind, nicht anerkennen. Er lehnt vor allem die Behauptung M. Schelers ab, wonach geistige Werte von einem absoluten religiösen Werte des Jenseits abhängig seien. Die Autonomie des „vollkommenen Fürsichseins"[3] und die „Selbstgenügsamkeit"[4] geistiger Werte sind ihm unmittelbar evident. Auch Heinrich Kerler sucht diese Autonomie der Werte gegen die Schelersche Fundierung aller möglichen Werte durch den Heiligkeitswert Gottes zu verteidigen. Es entspinnt sich ein harter Kampf zwischen Scheler und H. Kerler, der in seiner Schrift: „Max Scheler und die impersonale Lebensanschauung" den Gedanken vertritt, daß die Geltung des Moralischen gänzlich unabhängig sei von unserer religiösen Geistes- und Werthaltung, ja, „daß die religiöse Lebensform mit dem sittlichen Werte im absoluten Sinn in unversöhnlichem Widerstreit steht, weil Impersonalismus, d. h. Orientierung an der idealen Forderung und Personalismus, d. h. Unterordnung der idealen Forderung unter die angebetete höchste Person sich wechselseitig aufheben."[5] Dieser Kerlersche Einwand scheint auszusprechen, daß echte Moral geradezu einen Atheismus postuliere. Wir haben den gegenteiligen Fall bei Kant, der auf dem Boden der Moral, von den letzten Tatsachen des Sittlichen ausgehend, einen Gott postuliert. Der religionsfreundliche Charakter der materialen Wertethik Schelers springt aber nicht nur aus dem Fundierungsgesetz der Werte ins Auge, sondern auch daraus, daß Scheler Gott selber ein sittliches Verhalten zuerkennt. Am Anfang dieses sittlichen Verhaltens der Gottheit steht wie beim menschlichen die sittliche Einsicht. Auch das göttliche

[1], [2] M. Scheler, „Formalismus", S. 94.
[3], [4] N. Hartmann, „Ethik", S. 229.
[5] H. Kerler, „M. Scheler und die impersonale Lebensanschauung", S. 25.

sittliche Wollen und Handeln, wenn wir so sagen wollen, ist fundiert durch die sittliche Einsicht. Wie die göttliche Erkenntnis schlechthin nicht ein freies Schaffen von Gedanken bedeutet, sondern eine adaequate Anpassung des göttlichen Denkens an ein ontologisches Korrelat darstellt, nämlich an die ontologische Struktur des vor Gott stehenden Ideenkosmos, so ist für Gott die sittliche Einsicht nichts anderes als die Schau des idealen Wertkosmos und seiner ewigen invariablen Rangordnung der Wertwesenheiten. Schelers Kerngedanke und Angelpunkt seiner Erkenntnistheorie, wonach Erkennen nicht ein freies Erzeugen von logischen Inhalten, sondern ein begriffliches Nachbilden einer kategorial präformierten Gegebenheitsbasis bedeutet, gilt nicht allein für menschliches Erkennen schlechthin bzw. für die sittliche Einsicht des Menschen, sondern auch für das göttliche Erkennen schlechthin bzw. für die göttliche sittliche Einsicht im besonderen. Daß ferner der Gegenstand der sittlichen Erkenntnis Gottes mit demjenigen des Menschen zusammenfällt, kann nach Scheler sogar als phänomenologisches Datum aufgewiesen werden. Denn der vom Menschen vollzogene Akt der sittlichen Einsicht resp. des ihr folgenden sittlichen Willens wird „von dem Akt Gottes selbst als real geschieden, aber als unmittelbar identisch seinem Inhalt nach und als koinzidierend mit dem Inhalt der göttlichen Erkenntnis- und Willensakte unmittelbar erlebt."[1] Die göttlichen Erkenntnisakte gehen also auf einen Inhalt, der identisch ist mit dem Inhalte der Erkenntnisakte endlicher geistiger Personen. Sein Wille ist an die sittliche Einsicht ebenso gebunden, wie der Wille endlicher Geister. Gerade hier aber stimmt Scheler mit Thomas überein, sofern beide die göttliche Erkenntnis überhaupt, wie die göttliche sittliche Einsicht im besonderen nach einem bereits von Ewigkeit her bestehenden, kategorial bestimmten Gehalt sich richten lassen. Nur ist bei Scheler aus der Wesenheit Gottes, welche die Ideen der Welt enthält, eine *vor* Gott stehende Welt der Ideen geworden. Damit aber leiten weder Thomas von Aquin noch M. Scheler die sittlichen Normen vom Willen bzw. von einem Befehlsakte Gottes in letzter Instanz ab. Beide lehnen eine imperativistische Ethik ab. Den Vorwurf, wonach jede religiöse Ethik, eben weil sie religiös ist, imperativistische Ethik sein müsse, weisen wir hier mit dem Hinweis auf die eben untersuchten Moralsysteme zurück; denn beide tragen ausgesprochen religionsfreundlichen Charakter, ohne dabei das Sittliche im Willen Gottes zu fundieren.

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 216.

Kritik und Gegenkritik zur Gegebenheitslehre und Erkenntnistheorie M. Schelers

Mit dem letzten Kapitel beendeten wir unsere Auseinandersetzung mit der materialen Wertethik M. Schelers. Auf Schritt und Tritt bestätigte unsere Arbeit, was wir in der Einleitung über Schelers Auffassung vom Ursprung der menschlichen Erkenntnis gesagt haben, daß nämlich sein Vorgehen bei der Erkenntnisgewinnung ein durchaus ontologisches Vorgehen darstelle. Dieses ontologische Vorgehen zeichnet nicht nur sein ethisches Denken, sondern sein gesamtweltanschauliches Denken überhaupt aus. Jedes ontologische Vorgehen hängt aber an seiner Gegebenheitsbasis. Die Schelersche Gegebenheitsbasis einer eingehenderen Kritik zu unterziehen, soll im Folgenden noch unsere Aufgabe sein. Keinen einzigen Begriff der Welt und Lebensanschauung M. Schelers konnten wir nennen, von dem er nicht behauptet, daß derselbe ein wohlbegründetes Fundament innerhalb einer bestimmten Gegebenheitsbasis besitze. Die Lösung des Erkenntnisproblems des logischen Idealismus wird dadurch von Scheler gänzlich abgelehnt. Das Erkenntnisproblem ist ihm aber auch wegen dieses Hängens an einer kategorialpräformierten Gegebenheitsbasis nicht etwa nur ein Bewußtseinsproblem im Sinne des Berkleyschen „esse gleich percipi"; denn der Erkenntnisakt als Akt der äußeren oder inneren Wahrnehmung usf. ist ein transzendierender Akt, ein echtes Erfassen von etwas, was auch vor aller Erkenntnis und ganz unabhängig von jedem Wahrgenommenwerden eben an sich besteht. Unsere Aufgliederung der verschiedenen Sphären hat diese Auffassung Schelers ganz deutlich heraustreten lassen. Der Gegenstand der Wahrnehmung war gerade durch seine Unabhängigkeit von ihr gekennzeichnet, so die Gegenstände der äußeren und inneren Wahrnehmung, der Leibsphäre und nicht zuletzt der religiösen Seinsschicht. Auch die Ideen oder Urbilder des wirklichen, existentiellen Seins besitzen völlige Unabhängigkeit vom Akte der Wesensschau. Der Erkenntnisgegenstand erschöpft sich nicht in der Subjekt-Objektrelation, sondern war charakterisiert durch sein übergegenständliches Sein. Das Sein kann wohl Gegenstand eines Subjekts werden, muß es aber durchaus nicht. Denn in allen Sphären, selbst in der

psychischen, trat uns ein Sein gegenüber, für das es gewissermaßen gleichgültig ist, ob und wie weit es Gegenstand eines wahrnehmenden und denkenden Subjekts wird. Auch wird dieses Sein keineswegs dadurch verändert, daß es wahrgenommen bzw. gedacht wird. Erkenntnis tritt uns in der gesamten Schelerschen Philosophie als ein transzendierender Akt entgegen, der nicht etwa im Bewußtsein allein operierte, sondern jenseits desselben hinausgreift, um an einem Sein teilzuhaben, ohne daß durch diese Teilhabe dieses Sein eine Aenderung erleidet. Das Sein der aufgezeigten Sphären steht eben von vornweg in Jenseitsstellung zum Erkenntnissubjekt. Das zu erkennende Sein wird durch die Erkenntnis nicht in die Sphäre des Subjekts hineingezogen. Erkenntnis erschöpft sich also noch keineswegs in dem bloßen Auffassen von „etwas als etwas", d. h. der Erkenntnisakt meint ein an sich Seiendes, ein vom Erkennen unabhängiges in sich bestimmtes Sein. „Es kann eben sehr wohl das Sosein des Seienden ‚in mente' und zugleich ‚extra mentem' sein; es kann sehr wohl in mente ‚einspringen' und ‚ausspringen', ohne daß das reale Dasein diesen Sprüngen folgt, und zwar im strengsten Sinne des Soseins ‚selbst'."[1] Welches ist nun aber die Erkenntnisquelle, die Scheler das Wissen darum vermittelt, daß es für das Sosein gleichgültig ist, daß ein Erkenntnisakt (Akt der Wahrnehmung) sich darauf richtet? Denn streng genommen liegt es doch außerhalb jeder Erfahrung, ob das Sosein überhaupt noch ist, wenn wir es nicht mehr wahrnehmen; wir können doch um das Sosein nur als ein uns hic et nunc gegebenes oder erscheinendes Sosein d. h. um ein Sosein als Phänomen wissen. Wie kommt Scheler zur Behauptung, daß es auch außerhalb der Subjekt-Objektrelation noch weiter existiert, ja noch mehr, wie kommt er dazu, zu sagen, was für eine ontologische Struktur es auch außerhalb dieser Erkenntnisrelation hat? Scheler wie H. Conrad lassen uns darüber nicht im Zweifel. Sie behaupten, was wir schon oben ausführten daß man es geradezu dem uns gegebenen Sosein ansehe, daß es in der Fülle seiner kategorialen Bestimmtheiten noch fortfahre zu sein und ebenso zu sein, wie es in der Wahrnehmung einem Subjekt sich offenbare, auch wenn es nicht wahrgenommen werde. Es ist ein phänomenales Datum, daß die Wahrnehmung des Soseins der Welt diesem Sosein weder etwas zugibt noch wegnimmt. Für alle Sphären der Gesamtwirklichkeit gilt, daß das Sosein derselben völlig absolut dasteht gegenüber jedem das Sosein dieser Sphären wahrnehmenden Subjekt. Gerade diese Lehre der völligen Unabhängigkeit alles Soseins der Welt von seinem Wahrgenommenwerden seitens eines Subjektes ist das, was das Schelersche Denken zu einem solch ungeheuer charakteristischen macht. Die Wahrnehmungsgegebenheit bzw. ihr Erscheinungsgehalt

[1] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28, S. 276.

weisen damit selbst auf etwas Un- bzw. Ueberphänomenales hin, das primär nicht Phänomen ist und im Phänomensein keinesfalls aufgeht. Behaupten hier Scheler und Conrad nicht zu viel? Jedenfalls findet diese Behauptung bei N. Hartmann eine entschiedene Ablehnung. Wohl anerkennt N. Hartmann auf praktischem Gebiet eine unmittelbare Realitätsgegebenheit; „einem Phänomen aber", (er meint die in der Wahrnehmung gegebene Erscheinung), „ist es grundsätzlich nicht anzusehen, ob es Scheinphänomen oder Realphänomen ist, — ob es also etwas gibt, das in ihm zur ‚Erscheinung' kommt, oder ob es leerer ‚Schein' ist."[1] Gibt nicht auch ein Traumphänomen oder eine Halluzination denselben phänomenalen Tatbestand, daß es nämlich zu sein fortfährt, wenn es auch einem nicht erscheint? Hier liegt zweifellos ein Tatbestand vor, der eine gewisse Skepsis des Erkenntniskritikers gegenüber den eben genannten Phänomen rechtfertigt. Ist nun aber, so fragen wir uns, mit dieser Schelerschen Erkenntnisphänomenologie das Erkenntnisproblem schon gelöst, das die Fragen nach Möglichkeit, Ursprung, Wesen, Arten und Kriterium der Erkenntnis zu lösen und zu prüfen hat? Ist die natürliche und die reine Wahrnehmung, und auf diese beruft sich Scheler, in der Tat eine Erkenntnisquelle? Kann Scheler den Anspruch seiner Erkenntnistheorie aus dem Phänomenbereich heraus völlig rechtfertigen? Ist das Erkenntnisproblem damit schon gelöst, daß das Erkenntnisphänomen einfach beschrieben wird, wie es sich dem natürlichen Bewußtsein offenbart? Sind Erkenntnisphänomenologie und Erkenntnistheorie nicht ganz verschiedene Dinge? Denn es ist doch eine berechtigte Frage, ob die Erkenntnisphänomenologie auch zugleich über ihr Recht und ihre Wahrheit entscheiden kann. Nach Ansicht der meisten Erkenntnistheoretiker liegt diese kritische Frage außerhalb der Kompetenzsphäre der Erkenntnisphänomenologie. Wird diese kritische Frage von M. Schelers Erkenntnisphänomenologie nicht einfach übersehen? Sollte Scheler seine Erkenntnisphänomenologie allein über ihr Recht und ihre Wahrheit entscheiden lassen, so müßte er sich mit Recht von der gegnerischen Seite den Vorwurf machen lassen, daß er in seinem Philosophieren höchst unkritisch vorgehe. Muß also der Beschreibung des Erkenntnisphänomens, so wie Scheler es tat, nicht eine philosophische Erklärung und Deutung desselben folgen? Denn die Gefahr liegt nahe, daß die Schelersche Gegebenheitsbasis Schein und Wahn bedeutet. Schon die Tatsache, daß für das kritische Bewußtsein das Gegebene ein ganz anderes ist, als für das natürliche, läßt uns für die Erkenntnisphänomenologie allein bedenklich stimmen. Was sagt z. B. der kritische Idealismus im Sinne eines Kant zu der viel umstrittenen Gegebenheitsbasis? Hören wir den Kantianer Polak („Zum Problem der Realitätsgegeben-

[1] N. Hartmann, „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", S. 13, f.

heit", N. Hartmann) darüber! „Das Gegebene in unserem Sinne nun, das unmittelbar Gewußte, die reine (individuelle) Erfahrung, ist für jedes Subjekt notwendig Ausgangspunkt und Grundlage alles abgeleiteten, vermittelten, erschlossenen Wissens, also aller und jeder Wirklichkeitslehre, Ontologie, Metaphysik, und solcherart ‚gegeben' sind uns von (d. h. betreffs) aller und jeder Realität prinzipiell immer bloß rein individuelle (subjektive) Bewußtseinserscheinungen, Bewußtseinsbesonderheiten, Bewußtseinsmodifikationen, m.a.W. Erlebnisse irgend welcher Art, Empfindungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen, Gedanken, was man will. Alles Wissen um andere, als diese individuelle, innerweltliche Realität ist sinnlich vermittelt, aus individuellen Sinnesdaten abgeleitet ... und weil eben alle Sinne nur individuelle ‚Modifikationen der Sinnlichkeit' (Kant) liefern können und prinzipiell niemals Außenwelt als solche (Berkley, Kant), bleibt jedes Subjekt auch mit allen Sinnen insofern und ohne andere als sinnliche Daten wesensgemäß (nicht metaphysisch, sondern erkenntnistheoretisch), fensterlose Monade'."[1] Es sind uns also nach dieser kritischen Einstellung nicht an sich seiende Dinge und Güter gegeben, wie dies Scheler behauptet, sondern nur psychische Daten. Was hat aber dieser Kantische Kritizismus auf sich, der die Gegebenheitsbasis in diesem Sinne beschreibt? Hat er mit Hilfe seiner kritischen Methode des Philosophierens, welche darin besteht, daß man „die Quelle seiner Behauptungen und Einwürfe untersucht, und die Gründe, worauf dieselben beruhen, eine Methode, welche Hoffnung gibt, zur Gewißheit zu gelangen", auch das Richtige getroffen, wenn er sagt, daß uns nicht Dinge und Güter, ein nicht an sich bestehendes Sein, sondern ein chaotisches Empfindungsmaterial gegeben sei, in welches das Denken erst die Ordnung der natürlichen Erfahrung und die Erfahrung der Wissenschaft hineinbringe? Hat Kant auch wirklich alle Quellen seiner Behauptungen und Einwürfe untersucht, das zu tun, seine kritische Methode verlangt? Gerade das hat er aber offenbar nicht getan. Seinem System und allen übrigen Kantphilosophemen wird zum Vorwurf gemacht, daß sie „die mechanistischen Grundanschauungen der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts unbedenklich auf die damals noch unerforschten Bewußtseinsfundamente"[2] übertragen hätten. Die Philosophie Kants ist eine „erkenntnis-theoretisch philosophische Rechtfertigung der altmechanistischen Naturlehre des Newtonschen Zeitalters", „zu der ja auch die als falsch erwiesene Grundanschauung über das Verhältnis von Empfindung, Reiz, Wahrnehmung, Bild, nicht zufällig, sondern — nach reiner Weltanschauungslehre —

[1] N. Hartmann, „Zum Problem der Realitätsgegebenheit", S. 61, ff.
[2] E. Jaensch, „Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen", S. 386.

wesensnotwendig gehört".[1] Der psychologische Unterbau aller Kantphilosopheme ist die Empfindung als ein psychisches Datum, welches den einfachsten, aufweisbaren Baustein unserer Wahrnehmungsinhalte darstellen soll, wie die Empfindungstheorie derselben lautet. Ist die Empfindung aber das, was sie gemäß dieser Theorie sein soll? Nun scheinen aber, wie wir schon an anderer Stelle unserer Arbeit gesagt haben, neue Forschungsergebnisse gegen die Richtigkeit dieser Empfindungstheorie zu sprechen, und wenn es gilt, uns für einen der beiden Empfindungsbegriffe zu entscheiden, nämlich für den Kantischen bzw. Schelerschen, die doch jeweils Fundamente ganzer Systeme geworden sind, so werden wir uns für den Schelerschen entscheiden und zwar gerade aus kritischer Geistes- und Werthaltung heraus; denn Scheler kann in der Tat, worauf wir schon oben näher eingegangen sind, seine neue Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie, welche er natürlich auch erkenntnistheoretisch ausgewertet hat, auf moderne Forschungsergebnisse stützen. Schelers Erkenntnis*phänomenologie* ist dadurch wenigstens auf dem Gebiete der Außenweltstheorie zur Erkenntnis*kritik* geworden, sofern die Quellen seiner Behauptungen und Einwürfe über Empfindung und Wahrnehmung exakte Untersuchungen darstellen, der Kantische Empfindungsbegriff sich aber nicht auf bestimmte Erfahrungen, auf Experimente physiologischer oder psychologischer Art stützt, sondern von höchst hypothetischer Natur ist. Eine kritische Stellungnahme zur mechanischen Weltanschauungs- und damit auch zur mechanischen Wahrnehmungstheorie scheint uns aber das zu bestätigen, was Th. L. Haering wohl in einem anderen Zusammenhange aber auch für unsere Kritik sehr treffend schreibt, eine Kritik, die hier insofern angebracht ist, als ja die Philosophie Kants eine erkenntnistheoretisch-philosophische Rechtfertigung der mechanistischen Naturlehre, wie wir oben gesagt haben, darstellt. Th. L. Haering spricht von einer weitverbreiteten „Neigung, der fast jeder Einzelwissenschaftler zu unterliegen pflegt, den eigenen Spezialgegenstand zum wesentlichsten und wichtigsten Bestandteil aller ‚Wirklichkeit und die eigenen spezialwissenschaftlichen Erkenntnisse daher zur Grundlage und zum Zentralpunkt einer Gesamtweltanschauung voreilig und einseitig zu machen".[2] Diesen Vorwurf trifft ohne Zweifel die mechanistische Weltanschauung- und die mit ihr eng zusammenhängende Wahrnehmungstheorie. Ist hier nicht gerade der Spezialgegenstand der Physik und Chemie zum eigentlichsten Bestandteil der Gesamtwirklichkeit geworden? Aber, so wenden wir jetzt ein, haben Dinge und Güter, die von Qualitäten und Werten erfüllt sind, neben den Molekülen,

[1] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 414.

[2] Th. L. Haering, „Die phil. Bedeutung der Anthropologie", Zeitschrift der Deutschen, Philosoph. Gesellschaft 1929, S. 2.

Atomen und Elektronen der Chemie und neben den Kräften der Physik keinen Platz mehr in der Welt? Ist Physik und Chemie berechtigt, gerade ihren Gegenstand zum einzigen und wesentlichsten Bestandteil aller Wirklichkeit zu machen? Antwort: Sie ist es nicht! Die Gegenstände der Physik und Chemie sind eben eine Seite der Gesamtwirklichkeit. Daneben gibt es noch andere Seiten und Bereiche, nämlich Dinge und Güter als an sich seiendes Sein, das eben so objektiv und unabhängig von einem zufälligen Wahrgenommenwerden ist, wie die Gegenstände der Physik und Chemie. Qualitäten wie Farben, Töne etc., ebenso Werte sind gleichfalls in re, wie die Gegenstände des Physikers und Chemikers und nicht etwa nur in intellectu. Auch der Umstand, daß es in der Welt kosmische Bewegungen gibt, wie Aetherwellen usf., die den Organismus (natürlich nur den formal-mechanisch reduzierten) treffen und den „physikalisch-chemischen Reiz"[1] darstellen, schließt doch nicht aus, daß es noch einen Reiz ganz anderer Art gibt, eben den Umweltreiz",[2] wie ihn Scheler nennt, und daß es somit auch eine „Fernperception"[3] der Dinge und Güter gibt. Physik und Chemie sind nur Einzelwissenschaften, und man darf sich nicht wegtäuschen „über die tatsächliche Einseitigkeit, Armut und skeletthafte Magerkeit des (durch selbstverständlich absolut berechtigte und im Wissenschaftsbetrieb notwendige methodische Abstraktion einzelner Seiten des in der gewöhnlichen Erfahrung gegebenen Vollgegenstandes zustandegekommenen) einzelwissenschaftlichen Spezialgegenstandes".[4] Die mechanische Weltanschauung müssen wir als eine Anmaßung ablehnen, als ob nur ihr Forschungsgegenstand die Welt allein konstituierte. Mit der mechanischen Weltanschauungstheorie ist gleichzeitig auch die mechanische Wahrnehmungstheorie abgelehnt. Damit aber haben wir für den Schelerschen Standpunkt insofern Partei ergriffen, als wir behaupten, daß der Tatbestand der Existenz von Kräften, Molekülen, Atomen und Elektronen noch lange nicht bedeute, daß es nicht auch qualitativ bestimmte Dinge und Werte in re gibt. Auch der Tatbestand eines physikalisch-chemischen Reizes schließt doch keineswegs den Umweltreiz aus, der faktisch von qualitativ an sich bestimmten Dingen und Gütern ausgeht und die Fernperception zur Folge hat. Es hat durchaus einen Sinn, wenn Phänomenologen wie Scheler und Conrad Martius das konkrete, anschaulich faßbare Phänomen befragen, was in der Tat gegeben ist und sich nicht damit begnügen, was gemäß einer einseitig mechanistischen Theorie gegeben sein kann. Es geht nur um die Frage, ob uns auch tatsächlich ein qualitativ an sich bestehendes Sein, wo-

[1], [2] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 361.
[3] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 362.
[4] Th. L. Haering, „Die phil. Bedeutung der Anthropologie", Zeitschrift der Deutschen, Philosoph. Gesellschaft 1929, S. 3.

runter sowohl die physische wie die psychische Dingwelt fällt, gegeben ist, nicht aber um die Frage, ob es auch eine physische oder eine psychische Dingwelt, die durchaus qualitativ bestimmt ist, geben könne, nachdem es sich herausgestellt hat, daß es eine Mechanik der Natur gibt. Wir wiederholen: Die mechanische Seite der Welt schließt nicht aus, daß es qualitativ bestimmte Dinge und Güter gibt, so wenig das Bestehen des physikalisch-chemischen Reizes den Umweltreiz ausschließt. (Vergl. den Reizbegriff S. 70 unserer Arbeit!) Selbstverständlich werden wir uns niemals damit einverstanden erklären, daß das Erkenntnisproblem allein von der Erkenntnisphänomenologie her gelöst werden könnte. Wir fordern, daß der Beschreibung des Erkenntnisphänomens, so wie es dem natürlichen Bewußtsein sich darstellt, unter allen Umständen eine Erkenntniskritik sich anschließe; denn es liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß das, was dem natürlichen Bewußtsein als gegeben erscheint, Schein und Wahn bedeutet. Die Phänomene, die wir im Verlaufe unserer Untersuchung des Schelerschen Weltbildes, sowohl hinsichtlich der wirklichen Dinge, Güter und Akte, als auch in Hinsicht der Akt-, Sach- und Wertwesenheiten zum Aufweis zu bringen versuchten, könnten Scheinphänomene sein. Den oben zitierten Einwand N. Hartmanns, wonach es einem Phänomen nicht anzusehen ist, ob es Scheinphänomen oder Realphänomen ist, möchten wir nicht ohne weiteres von der Hand weisen; denn, wie schon gesagt, weisen auch Traumphänomen und Halluzination ein Moment auf, das über das bloße Phänomensein hinausweist. Wir entscheiden uns keinesfalls dafür, ob Scheler auch wirklich im Recht ist, wenn er behauptet, daß es ein vom Bewußtsein unabhängiges Sein gibt, dessen Sosein in mente ein- und ausspringen kann, daß es ein Dasein oder Realsein gibt, das dem ungeistigen, triebhaften Prinzip in uns gegeben ist. Das, wofür wir in der Schelerschen Philosophie aber unbedingt einstehen müssen, ist die Tatsache, daß Scheler gegen die alte Empfindungs- und Wahrnehmungstheorie Front macht; denn diese dürfte in der Tat, wie oben schon gesagt, auf Grund der modernen Psychologie und anderer Disziplinen erschüttert sein. Es ist entschieden abzulehnen, daß man das Problem der Gegebenheit nur unter der Fragestellung: Was kann uns gemäß dieser oder jener ganz einseitig orientierten Theorie gegeben sein, etwa gemäß der einseitigen mechanistischen Weltanschauungstheorie. Auch ist die Behauptung, es könne nur das gegeben sein, wofür es Sinnesfunktionen gebe, durchaus ein Vorurteil und eine grundfalsche Art der Fragestellung; denn es ist nicht einzusehen, warum der Anschauungsgehalt außer den sensuellen nicht auch asensuelle Momente enthalten kann. Die asensuellen Momente der Wahrnehmung für etwas Logisches auszugeben, ist solange ungerechtfertigt, bis der Nachweis erbracht wird, daß das, wofür es keine Sinnesfunktionen gibt, auch nicht gegeben sein

kann. Wenn ferner gesagt wird, daß die Behauptung, die Dinge, die wir wahrnehmen, existierten sowohl vor, als auch nach dem Wahrgenommenwerden, metaphysisch belastet sei, so setzen wir dieser Behauptung eine Gegenbehauptung gegenüber, indem wir sagen, daß die These, das Wahrgenommene erschöpfe sich im Wahrgenommenwerden, ebenso metaphysisch belastet ist. Ohne die Schelersche These, wonach wir an sich seiendes Sosein der Welt in der natürlichen Wahrnehmung mittels Fernperception erfassen, wonach wir nicht in unser Bewußtsein eingeschlossen sind, gläubig und kritiklos hinzunehmen, stehen wir doch äußerst skeptisch dem Begriff des verschlossenen Bewußtseins gegenüber, gab doch den Anlaß zur Aufstellung des alten Empfindungsbegriffes, wonach Qualitäten, Farben, Töne usf. psychische Data sind, eine metaphysische Hypothese über absolute, außer unserem Bewußtsein ablaufende Naturvorgänge, nämlich die mechanische Naturansicht in metaphysischer Fassung, eine Hypothese, die zum erstenmal Demokrit aufgestellt hat. Mit Scheler müssen wir sagen, daß es ein „seltsam gewaltiges Zeugnis für die Macht einer bloßen Gedankentradition“[1] ist, „daß sich der Sinnesphysiologe und Psychologe von heute dieses Ursprungs seines Empfindungs- und Reizbegriffes so selten bewußt ist“,[2] daß „noch immer das Gespinst dieser Tradition trotz unerhörten Wandels unserer physikalischen, physiologischen, psychologischen Vorstellungen die philosophischen Probleme von Wahrnehmung und Empfindung“[3] verdeckt.

Was die Lösung der Frage nach der Gegebenheit von Wesenheiten oder Ideen anbelangt, einem Sein, das, wie wir an anderer Stelle unserer Arbeit herausstellten, eine andere ontologische Struktur hat, als das existentiale Sein, ist es noch umstrittener, ob es überhaupt ein Sein von der ontologischen Struktur eines Urbildes, einer Idee, einer causa exemplaris d. h. einer Wesenheit gibt. Selbstverständlich gilt auch für das Gegebenheitsproblem der Ideen dasselbe, was wir vom Gegebenheitsproblem des existentiellen Seins gesagt haben, daß auch hier nur unter der Fragestellung: Was ist gegeben?, nicht aber: Was kann gemäß einer einseitig orientierten Theorie gegeben sein?, die phänomenologische Forschung begonnen werden muß. Für denjenigen, der den Gehalt dessen, was überhaupt gegeben sein kann, mit dem sinnlichen Gehalt zusammenfallen läßt, muß die prinzipielle Unmöglichkeit einer Ideen- oder Wesensschau bestehen. Doch gilt auch hier, daß, ehe die Behauptung aufgestellt wird, es könne nur das gegeben sein, wofür es Sinnesfunktionen gibt, diese Behauptung erst nachgewiesen werden muß. Ein Einwand ganz anderer und tiefgreifenderer Art gegen die Wesensschau wird von J. Geyser gemacht. Er sagt: „Nicht als ob ich die prinzipielle Unmöglichkeit von so etwas behaupten

[1–3] M. Scheler, „Die Wissensformen ...“, S. 358.

wollte (gemeint ist die Wesensschau), sondern weil ich jeden Beweis für die Tatsächlichkeit des Fließens einer solchen besonderen Erkenntnisquelle vermisse, einer Erkenntnisquelle, die nicht unsere ratio, nicht unser intellectus, nicht das Aufblitzen bedeutsamer Beziehungserfassungen, sondern etwas wesentlich anderes und Tieferes wäre: intuitio. Wenn freilich diese ‚höhere' Erkenntnisquelle nicht Allgemeingut der Menschen sein soll, wenn sie nur einzelnen Bevorzugten zuteil geworden ist, dann kann ich allerdings über sie nicht mitreden, da ich leider zu diesen begnadeten nicht gehöre, sondern mich nur zu dem profanus vulgus der gewöhnlichen Philosophen zu rechnen vermag . . ."[1] Geyser lehnt die Wesensschau ab, nicht weil er in das Geleise einer falschen Fragestellung geraten wäre, oder gar an einer einseitig orientierten Theorie sich ausrichtete, sondern weil er die Tatsächlichkeit einer Wesensschau vermißt. Nun liegt aber gerade im Aufweis von Ideen oder Wesenheiten allein der Rechtsgrund für die Behauptung, es gebe eine Wesensschau, nicht aber in irgend einem Beweise, und es kann auf dem Boden der Wesensschau von Kriterium nie die Rede sein, sofern wir unter Wahrheitskriterium die Widerspruchslosigkeit meinen. Widerspruchslosigkeit liegt dann vor, wenn ein Urteil mit dem Satze des Widerspruches nicht in Konflikt gerät. Der Satz des Widerspruches ist ein Gesetz der Verstandeserkenntnis, also ein logisches Prinzip und wird vom logischen Idealismus zum Kriterium der Wahrheitserkenntnis schlechthin gemacht; denn Wahrheit bedeutet ihm Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst, was dann der Fall ist, wenn es frei von Widersprüchen ist. Nun ist der Wahrheitsbegriff M. Schelers nicht der immanente Wahrheitsbegriff des logischen Idealismus, sondern ein transzendenter Wahrheitsbegriff. Wahr ist ihm ein Urteil dann, wenn die „gegenseitige Deckungseinheit von Bild und Gedanke"[2] vorliegt. Die apriorischen Sätze der Wesenswissenschaften sind in erster Linie deshalb wahr, weil diese Sätze in den Wesenheiten und ihren Zusammenhängen ihre „Erfüllung finden".[3] Ob diese apriorischen Sätze der Wesenswissenschaften wahr oder falsch sind, kann nicht bewiesen werden, sondern es kann ihr apriorischer Gehalt nur aufgewiesen werden. Allerdings ist in diesem Aufweis jeder auf sein eigenes Bewußtsein verwiesen. Gerade hier aber liegt die verwundbare Stelle, wo die Gegner der Phänomenologie angreifen; denn es liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß diejenigen, welche von Wesensschau reden, einer subjektiven Täuschung unterliegen. Die Frage danach, ob es Wesenheiten gibt oder nicht, ist daher nur mit einem Entweder-Oder zu beantworten. Entweder gibt es ein ontologi-

1 J. Geyser, „Erkenntnistheorie", S. 281, ff.
2 M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28, S. 274.
3 M. Scheler, „Formalismus", S. 44.

sches Korrelat für den durchaus antipsychologisch gemeinten Begriff der Wesenheit, ein ontologisches Korrelat, das in der Wesensschau geschaut wird, oder aber es gibt keine Wesenheiten und damit auch keine Wesensschau. Gibt es aber Wesenheiten, so müßte die Tatsache, daß nicht alle Menschen Wesenheiten schauen, damit erklärt werden, daß die Wesensschau, eine höhere Erkenntnisquelle, nicht Allgemeingut der Menschen ist, sondern nur einzelnen zuteil geworden ist. Daneben könnte man vielleicht noch einen anderen Grund für Ideenblindheit angeben, wie es z. B. Paul Linke tut. Er erblickt den Grund für die Ideenblindheit darin, daß man sich den Zugang zu den Ideen oder Wesenheiten vor allem durch „falsche empirische Abstraktionstheorien" verschließe. „Bekanntlich ist es das Ziel dieser Theorien", so meint er, „das Allgemeine dadurch verständlich zu machen, daß man es als ein irgendwie modifiziertes Empirisch-Einzelnes zu begreifen sucht: daß man es also m.a.W. seinem Wesen nach für nichtig erklärt. Während für den Phänomenologen alles Allgemeine im Eidetisch-Ideellen gründet, beruht es für den Empiriker auf singulär-individuellen Tatsachen, genauer: Bewußtseinstatsachen; ja es entsteht sogar genetisch aus ihnen — durch einen besonderen ‚Verallgemeinerungsprozeß'." Er sagt dann weiter: „Es ist buchstäblich wahr: ‚Die reinen Wesen sind da, es kommt nur darauf an, daß wir sie sehen'. Die gesamte reale Welt ist uns in ‚zeitlosen' Ideen gegeben."[1] Gibt es aber keine Wesenheiten, so wäre der Tatbestand, daß einzelne Menschen Wesenheiten zu schauen vermeinen, dahin auszulegen, daß hier eine subjektive Täuschung vorliegt.

[1] P. Linke, „Das Recht der Phänomenologie", Kantstudien B. 21, S. 178.

Schluß

Die Wendung der Scheler'schen Philosophie zur Ontologie und zum Realismus

Das am deutlichsten in die Augen springende Merkmal der Philosophie M. Schelers ist seine ganz entschiedene Wendung zur Ontologie und zum Realismus. Diese Wendung kommt in erster Linie dadurch entschieden zum Ausdruck, daß einer Reihe von Sphären, so der Sphäre des Physischen und des Psychischen, des Du und der Gemeinschaft, des Religiösen und des Personalen und nicht zuletzt des Leiblich-Physiologischen jeweils eine eigene und spezifische Gegebenheitsbasis zuerkannt wird, wobei keine dieser angeführten Gegebenheitsgrundlagen jeweils auf die andere zurückgeführt werden könnte. Jeweils schauen wir von vornherein in einen ontologischen Bereich, der gleich ursprünglich ist wie der andere. Das Wissen um eine bestimmte Sphäre ist jeweils „Wesenswissen", nicht ein Wissen um die zufällige Existenz eines Gliedes dieser Sphäre; denn es ist „ein gemeinsames Grundgesetz der Sphären", „daß das Sein der Sphäre allen empirischen Einzelgegenständen . . . stets vorgegeben ist".[1] Das Sein der Sphären wird direkt erfaßt, nicht mehr etwa nur durch Symbole als hinweisende Zeichen auf diese Sphären; denn „die phänomenologische Erfahrung ist prinzipiell asymbolisch".[2] Eine Ausnahme macht unser Philosoph nur in der religiösen Sphäre, wo nur hinweisende Zeichen auf Gott und göttliche Eigenschaften unmittelbar erschaut werden. Nach allen Sphären hin erscheint die Welt offen; unsere Sinne werden zu geöffneten Toren in die verschiedenen Bereiche einer differenzierten Welt. Ja eine „steigende Differenzierung des Empfindens in seine Funktionen wie Sehen, Hören, Schmecken usw., bestimmt es, daß jeweilig neue und reichere Bildqualitätenkreise, und jene des Fühlens, daß immer neue und reichere Wertqualitätenkreise dem Leben aus der Sphäre des Universums entgegentre-

[1] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28, S. 266.
[2] M. Scheler, „Formalismus", S. 46.

ten".[1] Der Gehalt der Wahrnehmung, sei es derjenige der äußeren oder inneren usf., gewinnt mächtig an Fülle und die meisten der philosophischen Wahrnehmungstheorien erscheinen ärmlich und mager im Vergleich zur Fülle und zum Reichtum an Gegebenheiten, den die Wahrnehmung der Theorie M. Schelers gemäß aufweist. Ihr Gehalt ist nicht mehr nur sensueller, sondern auch asensueller Natur. Eine Fülle asensueller Momente wird aufgewiesen, die man nicht mehr als nur logische, d. h. vom Denken erst gesetzte Momente ansieht, sondern als echte ontologische Gegebenheiten. Gerade dadurch aber wird die Gegebenheitsbasis in allen Sphären erweitert. Diese Erweiterung haben wir vor allem in der Außenweltstheorie Schelers konstatieren müssen, wo Scheler einerseits die asensuelle Komponente der äußeren Wahrnehmung als ontologische Gegebenheit anerkannt wissen will, wo er andererseits aber auch Farben . . , Töne und nicht zuletzt auch Werte nicht mehr zu Empfindungen und Gefühlen degradiert, sondern ihre Daseinsautonomie gegenüber dem Subjekte proklamiert. Die Bedeutung des Denkens für die Wahrnehmung wird immer geringer, denn das Denken hat ja nicht mehr die Aufgabe, ein chaotisches Empfindungsmaterial erst zu ordnen und zwar dadurch, daß es bestimmte Kategorien an dieses Material heranträgt, so die Kategorien der Substantialität und Kausalität. Auch das schließende Denken ist für die Wahrnehmung des Fremdseelischen und für die Gotteserkenntnis entbehrlich geworden. Nicht das begriffliche und schließende Denken steht jetzt im Vordergrund alles Philosophierens, sondern das Schöpfen des Gegenstandssinnes aus einem bestimmten präformierten Sein. Die Tendenz auf das Sein steht überragend im Vordergrund. Dieses ontologische Vorgehen, das primär an seiner Gegebenheitsbasis hängt, und das neben den empirischen Phänomenen auch reine Phänomene, wie Akt-, Sach- und Wertwesenheiten zum Aufweis bringt, gibt „für alle positiven Wissenschaften die obersten Axiome, die uns die Richtung einer fruchtbaren Beobachtung, Induktion und Deduktion durch Intelligenz und diskursives Denken allererst weisen".[2] „Für die philosophische Metaphysik aber, deren Endziel das absolut seiende Sein ist, bilden sie die ‚Fenster ins Absolute'."[3] Vor allem aber ist es die materiale Wertethik M. Schelers selbst, für die sein ontologisches Vorgehen und sein Hängen an der Gegebenheitsbasis Anfang und Ende bedeutet. Es bedeutet den Anfang seiner materialen Wertethik; denn das Apriori seiner Wertethik ist nichts Erschlossenes, sondern auf den anschaulichen Gehalt seiner Gegebenheitsbasis fundiert. Ethik ist für ihn die „urteilsmäßige Formulierung dessen, was in der

[1] M. Scheler, „Formalismus", S. 158.
[2] M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos", S. 62.
[3] M. Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos", S. 62.

Sphäre der sittlichen Erkenntnis gegeben ist",[1] die sich „auf den apriorischen Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beschränkt".[2] Apriorische Einsicht ist nicht etwas, was ursprünglich im „Urteil", sondern in der anschaulichen Gegebenheit gesucht werden muß. Die Wert-, Sach- und Aktwesenheiten und ihre Zusammenhänge bilden von Anfang an die Gegebenheitsbasis für das Vorgehen in seinem ethischen System. Das Apriori seiner Ethik ist wie das Apriori aller Wesenswissenschaften nicht „an die Sätze (oder gar an die Urteilsakte, die ihnen entsprechen)" gebunden, „etwa als Form dieser Sätze und Akte (d. h. an ‚Formen des Urteilens', aus denen Kant seine ‚Kategorien' als ‚Funktionsgesetze' des ‚Denkens' entwickelt)".[3] Das Schelersche Apriori gehört zum Gegebenen, das für ihn das Fundament abgibt, und ein „Satz ist nur insofern apriori wahr, als er in solchen ‚Tatsachen' sich erfüllt".[4] Aus all dem ist uns klar geworden, daß in M. Schelers Philosophie eine Wendung zur Ontologie mit solcher Konsequenz vorliegt, wie sie stärker und ausgesprochener gar nicht mehr vorgenommen werden kann, daß sein Hängen an der Gegebenheitsbasis überhaupt nicht mehr übertroffen werden kann.

Sprachen wir eben von Schelers ausgesprochenem ontologischen Vorgehen in dem Bereich seiner ganzen Philosophie, so dachten wir vor allem an die Bild- und Wertkomponente und die Gegebenheit bzw. das in-mente Sein derselben. Das Realsein, wenigstens im Sinne Schelers als Widerstand- und Wirksamsein, ließen wir vorläufig noch außer Betracht. Können wir nun bei M. Scheler auch von einer Wendung zum Realismus in diesem ebengenannten Sinne reden? Ohne allen Zweifel! Obgleich Scheler noch im „Formalismus", wie schon oben erwähnt, noch schwankt, ob er „das phänomenale ‚Realitäts'- und ‚Wirklichkeitsbewußtsein' überhaupt auf dem erlebten ‚Widerstande'" beruhen lassen soll und die Frage nicht entscheidet, „ob eine Welt bloßer ‚Bildgegenstände' überhaupt des Unterschiedes von ‚Wirklichkeit' und ‚Unwirklichkeit' entbehrte",[5] nimmt er in seinen Spätwerken die Scheidung des Bildgegenstandes vom Realsein desselben eindeutig vor. Bildsein bedeutet Sosein und kann nur in mente sein, Realsein bedeutet dagegen Widerstand- und Wirksamsein und muß immer extra mentem bleiben. Realsein im Sinne von Widerstand- und Wirksamsein ist ein Problem, das „in allen möglichen Sphären"[6] auftritt, aber keinesfalls auf den Bereich der Außenwelt beschränkt bleibt. Auch die psychische Seinsschicht weist das Moment der Realität im Sinne von Widerstandsein und Wirksamkeit auf. Das reale Fundament aller

[1], [2] M. Scheler, „Formalismus", S. 66.
[3], [4] M. Scheler, „Formalismus", S. 44.
[5] M. Scheler, „Formalismus", S. 135.
[6] M. Scheler, „Idealismus — Realismus", Phil.Anz. 1927/28, S. 292.

Sphären bilden „Kräfte".[1] Nur sie allein können wirken und Widerstand leisten.

In dieser Wendung zur Ontologie und zum Realismus steht Scheler nicht allein. Kann man nicht geradezu von einer Wende im abendländischen Denken der Gegenwart zur Ontologie und Realismus reden? Jedenfalls liegt eine Geisteswende vor, die in einem völlig neuen Verhältnis zur Wirklichkeit, das der Mensch unserer unmittelbaren Gegenwart gewonnen hat, besteht. Denn allenthalben beginnt man sich wieder auf die veritas ontologica zu besinnen, nachdem in steigendem Maße von Descartes bis Kant der Bewußtseinsidealismus an Ausdehnung gewonnen hat. Ein neues Wirklichkeitspathos ist an die Stelle des Idealismus, sei dieser psychologischer oder logischer Idealismus, m.a.W. Konszientialismus oder Logizismus, getreten. Hat nicht M. Heidegger die Frage nach dem Sinn vom Sein geradezu wieder als die Kardinalfrage aller Philosophie bestimmt? Beginnt die Tendenz auf das Sein hin schon mit der Lebensphilosophie eines Nietzsche, so kommt sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Phänomenologie völlig zum Durchbruch. Es ist die Tendenz auf die Wesenheiten der Dinge, die sich dem nominalistischen Formbegriff, der seit Kant die Philosophie mehr oder weniger beherrscht, entgegenstellt. In dieser phänomenologischen Bewegung aber und in ihrer Tendenz auf das Sein hin hat „die Sehnsucht des neuen Denkens ihren bedeutsamsten Ausdruck gefunden".[2]

[1] M. Scheler, „Die Wissensformen . . .", S. 362 f.

[2] Peter Wust, Die Wende im abendländischen Denken der Gegenwart. Vortrag auf der Stuttgarter Akademikertagung, Aug. 1932.

Lebenslauf

Ich bin am 29. April 1896 als der Sohn des Hauptlehrers Joseph Frick und seiner Ehefrau Rosina, geb. Ehringer in Allmendingen, O.-A. Ehingen, geboren. Nach siebenjährigem Besuch der Volksschule wurde ich für den Beruf eines Volksschullehrers bestimmt. Die hiefür nötige Ausbildung erhielt ich im Lehrerseminar Saulgau, wo ich auch die erste Volksschuldienstprüfung abgelegt habe. Nach mehrjähriger Verwendung als unständiger Lehrer im württbg. Volksschuldienste legte ich im Herbst 1921 in Stuttgart die zweite Volksschuldienstprüfung ab. Die Jahre 1921 bis 1926 galten meiner Vorbereitung auf die Ergänzungsreifeprüfung, die ich im Jahre 1926 in Stuttgart bestand. Durch das Bestehen derselben erwarb ich mir das Reifezeugnis eines Realgymnasiums. Mein Hochschulstudium, das im Studium der Philosophie, Pädagogik, Staatswissenschaften und Kunstgeschichte bestand, begann ich an der Universität in München, wo ich zwei Semester absolvierte. Mein drittes Semester belegte ich in Berlin. Das vierte bis achte Semester studierte ich in Tübingen a. N. Unter den verehrten Lehrern während meines akademischen Studiums darf ich nennen:

In München die Geheimräte Prof. Becher, Fischer, Geyser und Kerschensteiner, die Professoren Huber, Gallinger und Pauli.

In Berlin die Professoren Dessoir, Hofmann, W. Köhler, Lewin und Spranger.

In Tübingen die Professoren Th. L. Haering, Kroh, Weise, M. Wundt, Fuchs und Sartorius.

Literatur-Verzeichnis

Cohen, H.: „Aesthetik".

Cohn, J.: „Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik" Logos Band VII.

Geiger, M.: „Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität" Jahrb. f. Phil. und phänom. Forschung, Band VI, 1921.

Geyser, J.: 1. „Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart". 2. „Erkenntnistheorie".

Haas, W.: „Die psychische Dingwelt".

Haering, Th. L.: „Die philosophische Bedeutung der Anthropologie". Blätter für Deutsche Philosophie.

Hartmann, N.: 1. „Ethik". 2. „Zum Problem der Realitätsgegebenheit". 3. „Metaphysik der Erkenntnis".

Husserl, E.: „Ideen zu einer reinen Phänomenologie".

Jaensch, E.: „Der Umbau der Wahrnehmungslehre und die Kantischen Weltanschauungen".

Kant, I.: 1. „Kritik der reinen Vernunft". 2. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

Kerler: „Max Scheler und die impersonale Lebensanschauung".

Kühler, O.: „Wert, Person, Gott. Zur Ethik Max Schelers . . .".

Külpe, O.: „Die Realisierung".

Linke, P. F.: „Das Recht der Phänomenologie". Kantstudien, Band 21.

Mach: „Analyse der Empfindung".

Martius, Conrad H.: „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt". Jahrbuch für Phil. und phänom. Forschung, Band III. 1916.

Messer, A.: „Empfindung und Denken".

Natorp, P.: 1. „Kantstudien", XXII. Band. 2. „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften".

Pleßner, H.: „Die Stufen des Organischen und der Mensch".

Scheler, M.: 1. „Idealismus — Realismus". Phil.Anz. 1927/28. 2. „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik". 3. Die Stellung des Menschen im Kosmos". 4. „Vom Ewigen im Menschen". 5. „Die Wissensformen und die Gesellschaft". 6. „Wesen und Formen der Sympathiegefühle". 7. „Abhandlungen und Aufsätze". Band II. 8. „Formen des Wissens".

Spiegelberg, H.: „Ueber das Wesen der Idee". Jahrb. f. Phil. und phänom. Forschung, Band II. 1930.

Hessen, J.: „Erkenntnistheorie".

Inhalts-Verzeichnis

	Seite
I. Einleitung:	5–8
1. Die fundamentale Bedeutung des Schelerschen Weltbildes für seine materiale Wertethik.	
2. Erkenntnistheoretische Besinnung.	
II. Die Weltanschauung der materialen Wertethik:	9–65
1. Der Schelersche Personbegriff.	9–19
2. Der Blick der Person in die Welt.	20–55
a) Die Sphäre der Außenwelt.	22–40
b) Die psychologische Seinsschicht.	41–49
c) Die Du- und Gemeinschaftssphäre.	50–52
d) Die Leibsphäre.	53–55
3. Die religiöse Seinsschicht. Das einheitliche Verstehen der Gesamtwirklichkeit.	56–65
III. Die materiale Wertethik:	66–90
1. Der absolute Punkt der materialen Wertethik.	66–73
2. Der Begriff des Sittlichen im besonderen.	74
3. Das ideale Sollen.	75
4. Der Begriff der sittlichen Einsicht.	76–78
Kritik desselben.	79
5. Das sittliche Streben, Wollen und Handeln.	80–84
6. Das Verhältnis der materialen Wertethik zur Religion.	85–90
IV. Kritik und Gegenkritik zur Gegebenheitslehre und Erkenntnistheorie M. Schelers.	91–100
V. Schluß:	101–104
Die Wendung der Schelerschen Philosophie zur Ontologie und zum Realismus.	